



Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

Tesis Doctoral

# **LA NOCHE DEL MUNDO. UNA LECTURA DE LA RELACIÓN ENTRE NIHILISMO Y POLÍTICA**

Valerio D'Angelo

Directores

Dr. D. José Francisco Lanceros Méndez

Dr. D. Gabriel Aranzueque Sahuquillo

2017



*A mis padres y a su mundo, a los cuales debo todo*

*Todo es magia, o nada*

Novalis

*Finché l'uomo sfrutterà l'uomo, finché l'umanità sarà divisa in padroni e servi, non ci sarà né normalità né pace. La ragione di tutto il male del nostro tempo è qui*

Pier Paolo Pasolini

## **Agradecimientos**

Mis más sinceros agradecimientos van a mis dos directores de tesis, Patxi Lanceros y Gabriel Aranzueque, por asesorarme en este trabajo y por las iluminadoras conversaciones que hemos tenido a lo largo de estos años. Los cursos que ambos imparten en el Máster Universitario “Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial”, han sido para mí una ocasión extraordinaria para reflexionar sobre la teoría política, además de fuente de inspiración y guía para la escritura de esta tesis.

# **Introducción. El retorno de los demonios** 8

## **1. De la Metafísica a la Anarquía.**

### **1.1. Albert Camus. Nihilismo y política.**

1.1.1. Nihilismo y absurdo	21
1.1.2. El nihilismo radical de las ideologías políticas modernas	31
1.1.3. Para una ética de la rebelión	39

### **1.2. Martin Heidegger. Morfología del nihilismo.**

1.2.1. La “doble nulidad” del Dasein	51
1.2.2. Autenticidad y comunidad	61
1.2.3. Angustia y ser-para-la-muerte	75

### **1.3. De Heidegger a la Anarquía.**

1.3.1. Metafísica y nihilismo en el segundo Heidegger	84
1.3.2. Gianni Vattimo o de la democracia participativa	100
1.3.3. Reiner Schürmann o de la anarquía	112

<b>Conclusión crítica. Lo que queda de la metafísica</b>	<b>127</b>
--	------------

<b>Bibliografía</b>	<b>132</b>
---------------------	------------

## **2. Ontología política y anarquismo.**

### **2.1. *La política y lo político* en el pensamiento post-fundacional.**

2.1.1. La retracción de lo político: Jean-Luc Nancy	135
2.1.2. El modelo asociativo: Hannah Arendt	150
2.1.3. El modelo disociativo: Carl Schmitt	164

### **2.2. El modelo anarquista.**

2.2.1. El anarquismo entre Anarquía y Orden	176
2.2.2. <i>La política</i> . La noción de poder en el anarquismo clásico	196
2.2.3. <i>Lo político</i> : La Sociedad contra el Estado	210

<b>2.3. Más allá del triángulo metafísico.</b>	
2.3.1. El sitio del antipoder. Sujeto y comunidad en el anarquismo clásico	233
2.3.2. Redescubriendo el conflicto	249
2.3.3. Repensando el anarquismo: maniqueísmo y moral del resentimiento	260
<b>Conclusión crítica. Estado de guerra y guerra de Estado</b>	<b>270</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>275</b>

### **3. “Y finalmente llega Stirner, el tranquilo enemigo de toda coacción”.**

<b>3.1. Espectros de Stirner.</b>	
3.1.1. El más terrible de los fantasmas: Max Stirner	281
3.1.2. El mundo encantado. Stirner crítico de la modernidad	292
3.1.3. Sujeto, poder e ideología en Max Stirner	316
<b>3.2. Dialéctica del liberalismo.</b>	
3.2.1. Contra el Estado. La crítica al liberalismo	339
3.2.2. Contra la Sociedad. La crítica al socialismo	360
3.2.3. Contra el Hombre. La crítica al humanismo	390
<b>3.3. Der Einzige und seine Empörung.</b>	
3.3.1. El Un-mensch	407
3.3.2. La política de la insurrección	430
3.3.3. La <i>Verein</i> que viene. Ética y comunidad en Stirner	449
<b>Conclusión crítica. Stirner y los contemporáneos</b>	<b>480</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>484</b>

<b>Conclusiones</b>	<b>489</b>
---------------------	------------

## Introducción. El retorno de los demonios.

Con apenas 20 años de edad, el escritor ruso Fiodor Dostoievski se unió a un grupo de intelectuales radicales de San Petersburgo, conocido como “Círculo Petrashevski”, fascinados por las ideas ilustradas y el socialismo utópico francés. Un policía infiltrado en el grupo reportó las discusiones de los conjurados que, en el abril de 1849, fueron arrestados por actividades anti-gubernamentales y condenados a muerte. La gélida mañana del 22 de Diciembre de 1849, Dostoievski y sus compañeros fueron llevados, con los ojos vendados, ante el pelotón de ejecución para ser inmediatamente fusilados. Allí, amarrados a los postes, el oficial militar les leyó sus delitos y un sacerdote ortodoxo les solicitó a que se arrepintieran. Todo estaba listo para la ejecución. Apenas unos minutos antes del disparo, sonaron los tambores y los soldados bajaron sus rifles. Dostoievski y el resto del grupo fueron indultados y su pena fue conmutada en cinco años de trabajos forzados en Siberia, más otros cinco de servicio obligatorio en el ejército ruso. Cuando finalmente, con 38 años, pudo volver a San Petersburgo y a sus salones literarios, Dostoievski era un hombre completamente diferente. La proximidad a la muerte y la dura experiencia en Siberia le habían marcado en el alma. A pesar de que nunca abandonó los propósitos de justicia social, abolición de la servidumbre y, hasta el último de sus días, nutrió un odio sincero hacia la aristocracia, después de aquella experiencia sintió algo como una repulsión hacia aquellos mismos ideales revolucionarios que le habían afervorado en los años juveniles. Renegó el humanismo ilustrado y progresista, y la idea de la historia como de un recorrido desde un pasado oscuro hasta un futuro brillante. Más que nada, a Dostoievski le resultaba especialmente irrespirable el clima intelectual que se encontró a la vuelta a San Petersburgo, dominado por una joven generación de hombres “de pluma y de espada”, que luego será objeto de una detallada y aguda descripción en su novela *Los Demonios* (1872). Aquellos jóvenes amalgamaban, no sin originalidad, las ideas del materialismo francés, del humanismo alemán y del utilitarismo inglés, en una extraña mezcla que tomaba el nombre de “nihilismo”. Se trataba de un coctel explosivo desde el punto de vista político y que, *nolens volens*, marcará el pensamiento y la acción política revolucionaria de los siguientes siglos. El término aparece por primera vez en la novela *Padres e Hijos* (1862) de otro escritor ruso, Iván Turguénev,



por boca de uno de los dos jóvenes protagonistas, el médico Yevgeny Basárov. Durante una enfocada conversación con el aristocrático Pavel Petrovic, Basárov sentencia:

Nihilista es un hombre que no acata ninguna autoridad, que pone en duda y no acepta ningún principio, por muy respetable que sea<sup>1</sup>.

Basárov reivindica heroicamente su nihilismo como instrumento de emancipación de las ataduras y de las supercherías de la tradición. En nombre de la ciencia y de la búsqueda de la verdad objetiva, Basárov desprecia las formas, el arte y el goce estético. A Pavel Petrovic, que reivindica la lectura de Goethe y Schiller, Basárov contesta con desprecio: “un buen químico es veinte veces más útil que un poeta”<sup>2</sup>. El nihilismo que profesa Basárov y su amigo Arkadij es pues de un tipo peculiar. Distintamente de lo que se podría pensar en un primer momento, Basárov y Arkadij son fervientes creyentes: ellos creen en el poder emancipador de la ciencia y de la técnica, creen que la historia progresará hacia la libertad del género humano y, más que todo, creen en el *hombre* como supremo artífice de este cambio. De la ficción literaria a la realidad política: Pisarev, Sokolov, Isutin, y Nechaev, eran los nombres de aquella *intelligenciya*, fanática de un materialismo positivista y cientista, que medía la acción revolucionaria en base al principio del útil y de la eficacia. La finalidad política de aquellos señores era liberar al campesinado ruso que, a pesar de la abolición de la servidumbre de la gleba (1871), seguía viviendo en una condición más que desesperada. En aquella óptica, el sentimentalismo, la religión y el romanticismo, eran vistas como instrumentos de esclavitud y trabas al camino hacia la revolución. Su racionalismo exasperado, que alababa la acción por encima de todo, se traducía en la negación de todos los principios éticos comúnmente aceptados y en la exaltación del cálculo y del útil. Pisarev, que se decía orgullosamente nihilista, hasta llega a admitir la legitimidad del asesinato de su propia madre siempre y cuando este gesto fuera *útil*<sup>3</sup>. Sin embargo, a pesar de su dedición más completa al “pueblo”, y su abnegación casi ascética a la causa revolucionaria, los “nihilistas rusos” fracasaron en su intento y se convirtieron en las figuras espectrales de una élite emarginada y descontenta. Pero no por ello su espectro dejó de acechar la historia política de Occidente.

El nuevo siglo, que nasce en las vísperas del poderoso análisis nietzscheano del nihilismo, trae consigo *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912) de Max Scheler. En el análisis de Scheler, el nihilismo, parece haberse metamorfoseado. Ello ya no entraña tanto las ideologías políticas radicales, sino la misma idea liberal de progreso y la moral burguesa. Según Scheler, el pensamiento

---

<sup>1</sup> Turguénev I., *Padres e hijos*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> Vercellone F., *Introduzione a Il Nichilismo*, Laterza, Roma, 1992, p. 51.

burgués, que se basa en la práctica de la competición y en las nociones de progreso y regreso, es responsable de la verdadera gran desvalorización de los valores. De hecho, la idea de progreso y avance, lleva a una comparación constante de las “fases” de la vida, y de la historia, dentro de una escala temporal que siempre privilegia lo nuevo y moderno porqué “superior”:

en el «sistema de la concurrencia», las ideas relativas a las funciones y sus valores se despliegan, en principio, sobre la base de la actitud, que consiste en querer todos ser más y valer más en todo. Todo «puesto» es un punto de tránsito en esta caza general [...] Pero esta estructura de la aprehensión de los valores conduce por sí misma a la concepción de los bienes como una «mercancía», esto es, como un objeto de cambio que puede expresarse en valor pecuniario. Conduce también a la concepción de la vida, tanto la de los individuos como la de las comunidades, en forma de «progreso», y una específica «ansia progresista» se asocia a esta concepción<sup>4</sup>.

Como Nietzsche, Scheler relaciona el nihilismo al sentimiento enfermizo del resentimiento pero, distintamente de Nietzsche, no lo atribuye al cristianismo sino al liberalismo político y su “momento fundador”: la revolución francesa. Tras la revolución de 1789, los valores del coraje, de la nobleza del alma, del riesgo, etc., cedieron el paso a los valores del autocontrol, de la astucia y, sobre todos, al valor del cálculo. Con la revolución francesa triunfan los valores del comerciante, que llega dar un precio a la vida misma, que mide en términos de utilidad y de eficacia. Todos los valores vitales válidos hasta el momento quedan subordinados a un único y tiránico valor: de lo *útil* como fin en sí. Para Scheler pues, la revolución francesa representó el triunfo de la impotencia y el desprestigio de la vida, la primera gran desvalorización. Por esto, el único *éthos* de la civilización industrial es “la preferencia de los valores utilitarios y de los valores instrumentales sobre los valores vitales y los valores orgánicos”<sup>5</sup>. En esta óptica el humanitarismo es el cumplimiento del nihilismo porqué ello procura alcanzar el “bienestar general” como meta final de una acción instrumental y eficiente, que doblega los particulares y la vida a la realización de una meta abstracta. El libro de Scheler, que es extremadamente esclarecedor de la relación entre nihilismo, resentimiento y razón calculadora, sin embargo no agota el análisis político del nihilismo. Un último caso es entonces preciso.

En una (extraña) charla que dio el 26 de Febrero 1941 en la New School for Social Research y que tenía por título *German Nihilism*, el teórico de la política Leo Strauss se proponía aclarar qué era el nihilismo en general y, más detenidamente, cuál era el carácter específico del nihilismo alemán. Este, según Strauss:

---

<sup>4</sup> Scheler M., *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938, p. 35.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 216.

es una protesta *moral*. La protesta procede del convencimiento según el cual el internacionalismo inherente en la civilización moderna o, más precisamente, la puesta en obra de una sociedad perfectamente abierta que es la finalidad de la civilización moderna, es irreconciliable con las peticiones básicas para una vida moral<sup>6</sup>.

Para los nihilistas alemanes, la sociedad abierta, de raigambre anglosajona es esencialmente inmoral o amoral. Allí es donde proliferan los vicios, la acumulación desenfrenada de las ganancias, la codicia, el placer, el poder irresponsable, etc. En cambio, una vida moral, que se basa en la seriedad, en la tensión, en el deber y el sacrificio, sólo es posible en una sociedad cerrada. El reproche moral de Rousseau y de Nietzsche contra la lasitud y la decadencia de sus tiempos es precursora, para Strauss, de la mucho más pasional y menos inteligente protesta que se había difundido en la Alemania del primer pos-guerra. Esta pasión, que de por sí nada tiene de nihilismo, sin embargo desemboca en el deseo de destruir el mundo presente y sus potencialidades, sin que por ello este deseo vaya “acompañado por una idea clara de lo que uno quiere poner en su lugar”<sup>7</sup>. El reproche moral contra una época corrupta se traduce pues en una ganas desfundadora, esto es, en la exigencia de destruir el “das System” para retornar a un origen incorrupto e incorruptible. Lo que más aterrorizaba aquellos jóvenes de los años '20 era, según Strauss, la idea de que hubiera una paz al final de la historia, donde toda clase de diferencia, y con ello de injusticia, fuese definitivamente abolido. La perspectiva de un planeta pacificado, sin gobernantes y gobernados, donde las únicas actividades fuesen la producción y la consumición, tanto material como espiritual, horrorizaba aquellos “jóvenes alemanes”: “lo que ellos odiaban era la verdadera perspectiva de un mundo donde todos fueran felices y satisfechos, donde cada uno tuviera su pequeño placer por el día y su pequeño placer por la noche”<sup>8</sup>. Por esto para ellos, la nada, la jungla, “el salvaje oeste, el hobbesiano estado de naturaleza, les parecía a ellos infinitamente mejor que el estado pacificado de los comunistas-anarquistas”<sup>9</sup>. Como los compañeros rusos, los jóvenes nihilistas alemanes quieren ante todo despejar el campo del viejo mundo. Como aquellos, eran ateos y confiaban en el poder de la ciencia (alemana) y en la noción de destino común.

Ahora bien. Los tres casos que se han elegido (el populismo ruso, la ideología liberal, y el nihilismo alemán) tienen, a primera vista, poco o nada en común y hacen imposible hallar una definición precisa e inequívoca del nihilismo como fenómeno político. Ello es un Jano bifronte: moderno y antimoderno, de “izquierda” y de “derecha”, burgués y anti-burgués, etc. La misma noción moderna

---

<sup>6</sup> Strauss L., “German Nihilism” en *Interpretations. A Journal of Political Philosophy*, Spring 1999, Vol 26, N°3, p. 358.

<sup>7</sup> *Ivi.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>9</sup> *Ivi.*

de soberanía, como veremos en esta tesis, está profundamente contaminada por el germen nihilista. A pesar pues de la dificultad de proveer una descripción clara y coherente de la relación entre nihilismo y política, es posible individuar un denominador común que afecta la(s) acción(es) política(s) en la era de la “muerte de Dios”, y que al lector atento no se le habrá pasado por alto. Se trata de una precisa *lógica* que somete hombres, valores, cosas, etc. al principio del *útil*. Trátese de la redención del pueblo y de la realización de la justicia social (populismo ruso), del progreso de la humanidad y de los ideales ilustrados (liberalismo burgués) o del retorno a una comunidad incontaminada y de una ética guerrera (nihilismo alemán), el nihilismo se caracteriza por la subordinación del pensamiento y de la acción a la realización de un *telos*. Pero esta acción siempre va acompañada en una creencia en “algo”, ya que el ocaso de la metafísica no se traduce en un abandono del sentido *tout court*, sino más bien en nuevas *creencias* y en la dictadura de la utilidad como criterio para la acción. Podríamos, si nos fuese concedido expresarlo con un simple esquema, definir el nihilismo político como: nueva creencia + uso de la razón instrumental. Por lo que respecta esta segunda característica, no se le pasó por alto a aquel lúcido testigo de su época que fue Ernst Jünger. El filósofo alemán entendió que el nihilismo contemporáneo tenía más a que ver con una frenética actividad de organización y realización, que con el caos o el desorden. Al nihilismo “no le agrada la anarquía”, “no sólo le gusta el orden, sino que pertenece a su estilo”<sup>10</sup>. Por esto Jünger ve en los aparatos burocráticos de Estado y en la técnica moderna la expresión más cumplida del carácter técnico-instrumental del nihilismo contemporáneo, donde “domina la sobriedad, higiene y el orden riguroso hasta el final”<sup>11</sup>. Pues, más que pérdida de la razón, el nihilismo consiste sobretudo en un *uso* específico de aquella. También Georges Bataille, interpretando Nietzsche, no concibe el nihilismo como la fuga del sentido, sino todo lo contrario: como el cierre del sentido alrededor de un único principio hegemónico, que es precisamente lo de la utilidad.

La nada es para mí el límite de un ser. Más allá de los límites definidos -en el tiempo, en el espacio- un ser ya no es. Este no-ser está para mí lleno de sentido: sé que me pueden *aniquilar*<sup>12</sup>.

Bataille relaciona pues este cierre con el sometimiento del hombre a la lógica servil de la utilidad y de la eficacia. De ahí que el “individuo soberano”, para el pensador francés, es aquel que consigue desmarcarse de la lógica economicista de la acumulación y de la utilidad, y logra “disponer libremente del mundo”<sup>13</sup>. El segundo elemento que caracteriza el nihilismo político contemporáneo

---

<sup>10</sup> Jünger E., Heidegger M., *Acerca del nihilismo: sobre la línea. Hacia la pregunta por el ser*, Paidós, Madrid, 1994, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>12</sup> Bataille G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1979, p. 227.

<sup>13</sup> Bataille G., *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 65.

es, paradójicamente, lo de la *creencia*. Hoy en día, en la época del fin de los meta-relatos, y del cinismo consumido, afirmar que creemos más que nunca podría suscitar la hilaridad de algunos. Los tiempos post-seculares y post-ideológicos en los cuales vivimos, en apariencia, son los más desencantados. Sin embargo, la creencia es precisamente *la* cifra de la época del fin de los meta-relatos. Por ello, el retorno de los fundamentalismos religiosos no es ningún fenómeno nuevo e inesperado, sino la otra cara del cinismo contemporáneo. La fe se ha metamorfoseado en otros objetos de culto, creando nuevos feligreses. En la época donde, como dice Jünger, “hay ámbitos en la tierra en los que se persigue la palabra «metafísica» como herejía”<sup>14</sup>, la creencia está más presente que nunca en la forma del cinismo. Althusser por ejemplo ha notado cómo creemos a través de los rituales diarios y con ellos sostenemos todo el universo simbólico en el cual vivimos y del cual derivamos nuestra identidad<sup>15</sup>. Más recientemente, Žizek ha hecho hincapié en que el cinismo mismo es una forma de ideología<sup>16</sup>. No sólo los populistas o los “jóvenes alemanes” pues, sino también el racionalismo liberal se sustenta en una creencia, “laica y secular”, en el progreso, en los derechos humanos, en las leyes del mercado etc.

¿Qué queda pues del pensamiento y de la práctica política? Para parafrasear a Heidegger, podríamos decir que “de la política ya no queda nada”. La política se ha convertido en pura *presencia*, esto es en poder. Poder técnico de gestión, de organización, de desplazamiento de los cuerpos. El espacio político, en conclusión, se ha convertido en un espacio perfectamente normalizado, compuesto por sujetos normalizados, y sometido al imperio de la razón calculadora. Contra las construcciones metafísicas que han dominado en la filosofía política y contra la aseveración a la razón utilitaria, este escrito quiere ser una apuesta por una *ontología política anárquica*. La pregunta de la cual mueve es, sencillamente ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para una política radical, o “anárquica”, que debilite el fundamento ontológico y no se someta a la lógica servil del *telos*? A través de la lectura de algunos autores especialmente representativos del pensamiento filosófico-político contemporáneo (Camus, Heidegger, Vattimo, Schürmann, Nancy y Lacan, Labarthe, Schmitt, Arendt, Laclau) se abogará por la necesidad de mantener un espacio (*lo político*) perennemente vacío y no ocupable por ninguna *esencia*. En las palabras de Reiner Schürmann, se trata de encontrar un espacio que se desvincule del “origen arqueo-teleocrático”<sup>17</sup>, esto es, del sometimiento de nuestra experiencia de seres finitos a un principio absoluto (*arché*), como el Uno, Dios, el Cogito, la Razón, etc. Una ontología política anarquista, en otras palabras, pone en tela de juicio la dependencia del pensamiento y de la acción y,

---

<sup>14</sup> Jünger E., Heidegger M., *op.cit.*, p. 62.

<sup>15</sup> Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

<sup>16</sup> Žizek S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

<sup>17</sup> Schürmann R., *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 204.

más en general, de la vida y de experiencia individual, de la tiranía del *arché* y del *télos*. El pensamiento político anarquista tendrá un papel decisivo para nuestro análisis. Esta filosofía, que debería ser la más dispuesta al debilitamiento de los fundamentos ontológicos, queda en realidad presa de un esencialismo de raigambre ilustrada que pone el Hombre como mítico lugar de resistencia al poder. Más allá de los méritos que se procuraré destacar en una comparación con el marxismo, el anarquismo queda enmarcado en una lógica maniquea y resentida que reproduce, a través de nociones esencialistas como la de Hombre, Moral o Razón, el mismo sitio del poder que combate. El anarquismo, en otras palabras, sigue estando acechado por una metafísica de la presencia, que es preciso poner en entredicho si no se quiere, como se demostrará, caer voluntariamente en la telaraña del poder, reproduciendo sus dinámicas a través de la voluntaria conformación a una identidad esencial. Es preciso, hoy más que nunca, mantener abierto este espacio (*lo político*), no sólo para impedir la fijación de toda identidad a través de la cual el poder domina, sino también “schmittianamente” como espacio de conflicto perenne, como espacio bélico. Se verá en el autor al cual va dedicado el último capítulo, Max Stirner una chance para pensar esta ontología política anárquica, que nos permita pensar un “afuera” al poder que no se base en nociones esencialistas. El trabajo pues dará, desde el comienzo hasta el final, una importancia determinante al sujeto político y a su *negatividad radical*. Frente a una metamorfosis del poder contemporáneo, que crea sujetos “positivos”, participativos, afirmativos, etc. se reivindicará, desde el comienzo (Camus) hasta el final (Stirner) la capacidad de este sujeto de negarse, de retraerse, de ejercer una defección. Esto es, un sujeto que desestabiliza cualquier fundamento ontológico o esencia, y que se resista al poder de subjetivación y de conformación a las identidades. Se tratará, para usar una vez más una expresión de Schürmann, de constituirse uno mismo como sujeto anárquico<sup>18</sup>.

Concluamos por donde hemos empezado. Llegado a Dresda donde se había escapado para huir de los acreedores, Dostoievski empezó a trabajar en una novela filosófica que analizaba las implicaciones morales del ateísmo. Las ideas políticas del autor habían cambiado radicalmente desde sus años juveniles y consistían ahora en una especie de nacionalismo místico y xenófobo. Por aquel entonces, Dostoievski llega a conocer, por boca de su cuñado, un hecho luctuoso que lo conmocionará profundamente y que llegará a definir el “problema más importante de nuestro tiempo”. Se trataba del asesinato del estudiante Iván Ivanov por mano de los compañeros de su misma secta. La orden había sido dada por el terrible Sergei Nechaev, autor de *El catecismo revolucionario*, donde se argumentaba que cualquier método, incluso el asesinato, era un válido instrumento para promover la causa revolucionaria. Dostoievski abandona pues de inmediato el

---

<sup>18</sup> Schürmann R., “On Constituting Oneself as an Anarchist Subject”, en *Praxis International*, vol. 6, n° 3, octubre de 1986.

proyecto literario y en menos de dos años escribió *Los Endemoniados*. A pesar de la fuerte condena moral, Dostoievski renuncia a describir los revolucionarios como personajes malvados o hasta diabólicos, sino como “poseídos” por las ideas que profesaban. Según el escritor ruso, la “muerte de Dios” se había convertido en un ateísmo que sacrificaba todo y todos a las nuevas ideas materialistas que iban abriéndose paso en Rusia. Las ideas se habían apoderado de aquellos hombres, convirtiéndose en “más reales” que los hombres mismos. Hoy en día, nuevos demonios acechan al hombre. Y sería un error ignorarlos. Las grandiosas nociones sobre las cuales se ha fundado el modelo político occidental, como lo de igualdad, libertad, soberanía popular, etc., pero también de Hombre, progreso, Revolución, etc. se han convertido en “espectros”, diría Stirner, que han acabado dominando el mundo y los seres humanos en carne y hueso. Las guerras que Occidente libró en los últimos diez años, a pesar de haber sido criticadas por ser un intento de apropiación de los recursos naturales, han precisado de una potente fantasía moral, como las nociones de “democracia” o “derechos humanos”. Asimismo, las leyes draconianas que, tras la crisis económica, han sido impuestas a algunos países europeos y que están diezmando las fajas más pobres de la población, están respaldadas, por la convicción, absolutamente “metafísica”, en la racionalidad de las “leyes del mercado”. Del mismo modo, las nuevas discriminaciones que se van creando (inmigrantes ilegales, personas sin-hogar, desempleados, discapacitados mentales, etc.), se sustentan en la incompatibilidad de estos sujetos con el ideal liberal del trabajador autónomo, independiente, responsable, etc.

La “solución” de Dostoievski contra el fanatismo progresista de quien creía que sólo la humanidad siguiera las leyes de la naturaleza, hubiera podido crear un mundo sin tiranía, era el modesto hombre del subsuelo, aquel que reivindica su independencia de los “muros de piedra”, esto es de las leyes comúnmente aceptadas, incluso de las leyes de la lógica. El hombre subterráneo es aquel que reivindica una acción libre, auténticamente anárquica. Es aquel que prefiere, si quiere, que dos y dos sean cinco:

Dios, ¿qué me importan las leyes de la naturaleza y la aritmética si, por una razón u otra, esas leyes no me complacen, así como no me complace el hecho de que “dos y dos son cuatro”? Evidentemente, no podré romper ese muro con la cabeza, ya que mis fuerzas no bastan para ello, pero me niego a resignarme sólo porque me encuentre frente a este muro de piedra y no tenga suficientes fuerzas<sup>19</sup>.

Salir del “palacio de cristal” y rebelarse tanto contra la razón universal, como contra la conciencia moral es la empresa del hombre del subsuelo. Pero, como notó Berdjajev en su lectura de Dostoievski, “el recorrido del hombre hacia la libertad comienza con un individualismo extremo,

---

<sup>19</sup> Dostoievski F., *Memorias del subsuelo*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 45.

con el aislamiento, con la rebelión contra el orden exterior”<sup>20</sup>. Para ver cómo se llegue a este punto, es preciso esperar hasta la “Conclusión” de este escrito.

## ESTRUCTURA Y RESUMEN DE LOS CAPÍTULOS.

El escrito se compone de tres capítulos; cada capítulo se divide en tres apartados y cada apartado de tres párrafos. Cada capítulo se cierra con una “Conclusión crítica” que tiene por objetivo lo de actualizar el discurso llevado a cabo. A pesar de seguir una única línea argumentativa, los capítulos (y tal vez los apartados) se pueden leer por separado ya que cada capítulo profundiza un tema específico de la investigación.

El capítulo I investiga la relación entre nihilismo y política en los trabajos de Albert Camus, Martin Heidegger, Gianni Vattimo y Reiner Schürmann. El apartado 1.1. está dedicado a la discusión, en la obra de Camus, del nihilismo como problema exquisitamente político. Se seguirá la crítica de Camus al “nihilismo romántico” de las ideologías políticas modernas, herederas del pensamiento gnóstico y de su odio al mundo. El nihilismo político de estas ideologías consiste en que ellas, tras la “muerte de Dios”, han sacrificado todo valor y toda moral sobre el altar del principio de la utilidad. A la base de esta lógica está el antropomorfismo moderno que somete el mundo a transformación y producción ilimitada para la realización de un *telos*. Contra esta ratio calculadora, Camus esgrime un pensamiento “ilógico” o a-teleológico, que asuma de manera coherente la muerte de un sentido último y de un terreno fundador. Sísifo y el *homme révolté* son las dos figuras que encarnan este “pensamiento del mediodía”: ellos aceptan la gratuidad de la existencia del mundo post-metafísico y, así haciendo, desvelan la inviabilidad de la moderna “metafísica del sujeto”. De allí la apuesta para una rebelión que, distintamente de la revolución, se funda sobre el reconocimiento de los límites humanos y de la finitud de una existencia sin fundamento ni *telos*. El apartado 1.2. pasa a analizar el tema del nihilismo en el “primer Heidegger”. Más detenidamente, se procurará argumentar, a través del análisis de la analítica existencial, el papel de la nada en la constitución del sujeto heideggeriano: el Dasein. Contra la noción del ser humano como “objeto” y presencia, la ontología heideggeriana concibe el Dasein como atravesado por una “doble nulidad”, en su estado de arrojado (*Geworfenheit*) y en su estado de proyecto (*Entwurf*). Se verá pues cómo esta doble nulidad amenaza toda noción de esencia o identidad fundacional. Distintamente del sujeto moderno, el Dasein es un fundamento infundado, que no sólo no puede ser fundamento, porque vive en un mundo de sentidos que le preceden, pero tampoco puede ser fundado, en cuanto es él mismo quien abre el horizonte de comprensión del ser y del mundo donde acontece toda relación de fundación. Al respecto, se analizarán los conceptos heideggerianos de ser-con (*Mitsein*), autenticidad (*Eigentlichkeit*), angustia (*Angst*) y ser-para-la-muerte, con la finalidad de hacer

---

<sup>20</sup> Berdjajev N., *La concezione di Dostojevskij*, Einaudi, Turín, 1977, p. 50.



hincapié en el papel “constitutivo” de la negatividad del Dasein. Por último, el apartado 1.3. explora el potencial político emancipador del nihilismo en el “segundo” Heidegger y, de allí, en el pensamiento de los “heideggerianos de izquierda” Gianni Vattimo y Reiner Schürmann. Se verá pues cómo, en el “segundo” Heidegger, la metafísica como olvido sistemático del ser en pos del ente, se despliega plenamente en el mundo técnico donde el ente está totalmente abierto a la manipulación humana. La metafísica es culpable no sólo por pensar el ser como algo en un sentido objetivo y entonces precisamente definible, pero también por reducir dicho objeto a la presencia de las cosas. Ignorando el ser, la metafísica ignora ante todo la nada, su co-presencia con el ser. Contra la reducción nihilista del mundo a presencia transformable, Heidegger nos invita a recuperar un pensamiento esencial capaz de captar la nada. De ahí, se pasará a analizar las propuestas ontológico-políticas de Gianni Vattimo y Reiner Schürmann. Para ambos, la muerte de un fundamento último y definitivo libera la acción (política) de la fidelidad al *arché* y del perseguimiento de un *télos*, y pone en entredicho la idea de historia como progreso y superación. Ambos abren a una perspectiva post-fundacional y, sin embargo, mientras para el autor del *pensiero debole* es preciso rememorar el ser en cuanto ya acontecido, para el compañero holandés la anarquía es el único fundamento posible de las economías epocales. De ahí, la diferencia política entre los dos: para Vattimo la interpretación, abierta e inacabada, de los mensajes que vienen del pasado, se traduce en un juego de prácticas, de técnicas localmente validas, donde las reglas son frutos de negociación y consenso: para Schürmann es preciso vivir “sin un porque” para cobrar conciencia de la falta de fundamentos a la base de las distintas economías epocales. Se trata de una manera de “sentir” diferente que permite vivir la falta de fundamentos en primera persona. Incliniéndome hacia esta segunda interpretación, en la primera “Conclusión crítica” defenderé la necesidad de apostar por la an-arquía, entendida como la imposibilidad de un fundamento ontológico estable, y como única condición para volver a brindar un sentido inmanente a la experiencia diaria y a una práctica política finalmente liberada de la dictadura del *arché* y del *télos*.

El capítulo II analiza más detenidamente el pensamiento político post-fundacional, entendido como el debilitamiento ontológico del fundamento y la emersión de “fundamentos” plurales y contingentes. En el apartado 2.1., tomando como punto de partida el trabajo de Nancy y Lacoue-Labarthe, expondré la noción de diferencia ontológica entre *la política*, como forma de acción técnica y orientada a una meta, y *lo político*, como espacio abierto y vacío que se escapa a todo intento de estabilización y cierre del sentido. Afirmaré que *le retrait du politique* brinda un arma de resistencia a los intentos de *la política* de construir un ser-en-común como totalidad perfectamente inmanente, así como un desafío a los intentos de dotar la comunidad de una esencia y de un *telos*. A continuación, exploraré la manera en la cual esta diferencia se presenta en los trabajos, respectivamente, de Hannah Arendt y de Carl Schmitt. Ambos distinguen entre *la política* como el

ámbito de la acción instrumental y *lo político* como momento de desestabilización y resistencia a la domesticación política, pero mientras Arendt ve en *lo político* la esfera de la deliberación pública y del acuerdo entre singularidades únicas, en cambio Schmitt ve en ello el espacio del conflicto y del antagonismo. Además, mientras Arendt pone en entredicho la soberanía como sitio independiente y separado de *lo político*, Schmitt en cambio reivindica el papel soberano de la decisión sobre *lo político*. A pesar de estas fundamentales diferencias, tanto Schmitt como Arendt ponen en entredicho la estabilidad, la totalidad y la coherencia del *arché* a la base de la acción política. En el apartado 2.2. investigaré, de manera más extensa, la manera en la que la diferencia entre *la política* y *lo político* se manifiesta en el pensamiento político anarquista. Retomando la polémica entre anarquistas y marxistas sobre el papel del Estado, enseñaré cómo el anarquismo logra desarrollar una novedosa teoría poder (*la política*) que lo estudia en su autonomía, esto es, independientemente de los factores económicos y productivos. Los anarquistas proponen una genealogía del poder opuesta y contraria a aquella propuesta por los contratualistas: mientras estos últimos veían en la política el fruto de un libre acuerdo para protegerse de los efectos disgregadores de una guerra generalizada de todos contra todos, los anarquistas ve en ello más bien una violenta imposición “desde arriba” contra una sociedad naturalmente armoniosa y cooperativa (*lo político*). Se afirmará pues que el pensamiento libertario, a pesar de haber sido capaz de detectar el poder como *lógica* propia y autónoma, sin embargo re-afirma una metafísica de la presencia en los atributos sociales y humanos. El anarquismo logra confutar la necesidad del orden “artificial” (*la política*) apelándose a un orden “natural” que halla en los atributos morales y racionales de la esencia humana y en el carácter cooperativo de las relaciones sociales (*lo político*). Por lo tanto dedicaré el apartado 2.3. a un examen crítico de esta “metafísica del orden”, como la ha llamado Marshall Sahlins. Afirmaré que, a la base de esta lógica maniquea que opone el orden artificial del Estado al orden natural y armónico de las relaciones sociales, está una lógica del resentimiento. Tomando prestado el análisis de Nietzsche y de Camus sobre el anarquismo, sostendré que esta filosofía, negando todo antagonismo y dislocación a la base de la identidad (política), acaba siendo una (nietzscheana) “rebelión de los esclavos”, que afirma el carácter moral y racional del sujeto humano negando la naturaleza inmoral e irracional del Estado. Así, en la segunda “Conclusión crítica” apostaré por la necesidad de recuperar la guerra y el conflicto, entendidas como desestabilización de todo fundamento último y definitivo, tanto para la propia definición de las identidades políticas, como para una acción política finalmente libre de la lógica teleocrática.

El capítulo III está dedicado por completo a la filosofía política de Max Stirner. A pesar de haber sido largamente ignorado por los teóricos de la política, Stirner planteó de forma original la relación entre sujeto y poder. En el primer apartado (3.1.) leeré el trabajo de Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*) según un modelo polemológico, esto es como una lucha entre el único (*Einzige*) y los

fantasmas (*Spukt*) que, desde la antigüedad griega hasta la más reciente modernidad, han invadido el mundo social y político. A partir de allí se hará hincapié en el peculiar concepto de desalienación en Stirner, que no consiste en la recuperación de las esencias (como la esencia humana), sino en la constante aniquilación del objeto ajeno y sagrado. Así, a través de un análisis detallado de esta última noción se demostrará cómo, para Stirner, lo sagrado nunca consiste en una calidad ontológica del objeto, sino en un tipo de relación peculiar entre sujeto y objeto, por la cual el primero renuncia a sí mismo y a su autenticidad sometién dose al segundo. Demostraré pues que la noción de ideología en Stirner no supone, como en Marx, un ofuscamiento y una distorsión a los daños de un sujeto que es pasivamente engañado, sino una participación activa del sujeto a su propia alienación. En el apartado 3.2. seguiré el análisis de Stirner de los “espectros modernos”, esto es, de los tres liberalismos (político, social y humano) en cuanto técnicas más refinadas de gobierno respecto del viejo autoritarismo. “Contra” Marx y Engels, se defenderá la tesis según la cual Stirner no sólo no desconoce la materialidad del Estado, del Capital, etc., como productos históricamente determinados por la actividad humana, sino que anticipa la transformación del poder en la época moderna. Stirner desvela la faceta teológica del poder moderno que, detrás de una apariencia laica y secular, espiritualiza aún más el mundo, sometiendo el individuo a ideas abstractas, como el Estado, la Sociedad o el Hombre. Se destacará entonces la novedad del análisis stirneriano del poder, que ya no es visto como represivo sino productivo de cierta subjetividad a través de toda una serie de técnicas, de preceptos, de códigos de conducta y comportamientos socialmente aceptados. Stirner sondea pues cual es la necesidad psicológica de la *creencia* en las ideas fijas y las razones individuales de apego al poder, esto es, de lo que de la Boetie llamó “servidumbre voluntaria”. Finalmente, en el apartado 3.3. se examinarán detenidamente las nociones stirnerianas de único (*Einzig*), insurrección (*Empörung*) y asociación de los egoístas (*Verein des egoisten*). Tomando las distancias de la interpretación convencional del individuo stirneriano como del pequeño burgués calculador y acumulador, leeré el *Einzig* como un sitio de resistencia no esencialista que, a raíz de su negatividad radical (“nada creadora”), impide la fijación alrededor de una subjetividad determinada. En esta óptica, también se interpretará el (problemático) concepto de propiedad (*Eigentum*) como acto de profanación a través del cual el individuo se apropia del objeto aniquilándolo su dimensión sagrada y ajena y, así haciendo, se libera de la lógica utilitarista y economicista. Asimismo, una análisis del concepto de insurrección (*Empörung*) como “negación metafísica del existente”, enseñará cómo la labor de apropiación/destrucción del existente tiene una importante solapa ética, ya que el sujeto se desprende de las hipóstasis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo, y fortalece su sentido de autonomía y autodeterminación. Distintamente de la revolución, que procura cambiar el objeto (Estado, Sociedad, etc.), la *Empörung* es un proceso de auto-liberación, parecido a lo que Foucault llamó “cuidado de

si”, y consiste en la liberación del apego al objeto y a las identidades que amarran el individuo a las instituciones. Por último se verá cómo el modelo social stirneriano, que de ninguna manera es asimilable ni a la competencia smithiana ni a la guerra generalizada hobbesiana, abre a una hipótesis “comunitaria” que anticipa el pensamiento post-fundacional. La destrucción de la sociedad como conjunto fijo y ordenado, va acompañada por la propuesta de una *Verein* (asociación). Esta no se basa en una propiedad común, sino en una común im-propiedad: borrado todo rastro de igualdad, lo único que acomuna los individuos es el no tener nada-en-común. La tercera “Conclusión crítica” es una invitación a recuperar el modelo bélico stirneriano. Stirner despeja el espacio de la política dejándolo vacío: la acción política que ya no se puede fundar sobre certidumbres inquebrantables, como la moral o la razón, sino que siempre está expuesta a la indeterminación. Asimismo este autor cuestiona el apego subjetivo a las creencias que siguen acechando el hombre incluso en los tiempos “post-ideológicos” en que vivimos y nos invita a cuestionar el apego psicológico a nuestro sometimiento. Es preciso apoderarse del malestar existencial (el stirneriano “descontento del hombre consigo mismo”) y sacarle un potencial transformador. De ahí, la resistencia como fuerza para sustraerse del existente, negando su poder “metafísico” sobre nosotros. De ahí, la insurrección.

# 1. De la metafísica a la anarquía.

*en todas partes el futuro del orden será el caos, el orden ya no tiene sentido, no es más que una  
mecánica vacía*  
Albert Caraco

*La esencia de este mundo, tan atractiva y espléndida, es, para el que busca en sus profundidades, la  
vanidad, la vanidad es la esencia del mundo*  
Max Stirner

## 1.1. Albert Camus. Nihilismo y política.

### 1.1.1. Nihilismo y absurdo.

Si nos fuera concedido cometer una gran ofensa a la figura y al pensamiento de Albert Camus, sería tildarlo de conservador. Nada más lejos de su persona y de su filosofía. Comprometido con los febriles acontecimientos políticos de su tiempo, el hombre Camus siempre fue coherente con el pensador Camus. Apoyó, con la lucida pasión que trasluce en sus obras, la causa de los oprimidos y de los sin-voces, de los injuriados y desamparados, de los últimos. A veces, incluso parece estar nutriendo un amor casi fraterno hacia aquella humanidad herida que protagoniza sus obras y en la cual él pone la esperanza de redención universal contra el mal. Con razón, los anarquistas le cuentan como uno de ellos, y no sólo por su cercanía a los ambientes libertarios (desde las frecuentaciones juveniles de los anarco-sindicalistas en España hasta la colaboración con *Le libertaire*, *La revolucion proletarienne* y el periódico de la C.N.T. *Solidariedad obrera*)<sup>21</sup>, sino por la insistencia en los valores del “coraje”, de la “generosidad”, del “honor”, y del “respeto” como ejes de la revuelta. Prudente, constantemente preocupado de que la rebelión contra la injusticia no desembocara ella misma en una injusticia aún mayor, Camus es *el* pensador que, en el siglo pasado,

---

<sup>21</sup> Junto con los anarquistas, Camus dio apoyo a la revuelta de 1953 en Alemania oriental, la de 1956 en Polonia y luego la húngara.

mejor que otros ha sabido hilvanar los conceptos de absurdo, nihilismo, rebelión. Hasta se podría definir su “filosofía” una ética de la rebelión, que nada comparte con las imágenes de la revolución sangrienta o de la violencia purificadora, sino todo lo contrario: medida, sentido de los límites, escucha de la conciencia. Camus se interroga, antes que otros, acerca de la posibilidad de una acción política emancipadora en la época del nihilismo moderno, cuando las verdades trascendentes hayan dejado de dirigir la vida del hombre y los fundamentos últimos ya no valen.

“Me rebelo, luego existimos” es el *leit motiv* que encontramos por primera vez en su obra maestra *El Hombre Revolté* (1951)<sup>22</sup>, y que luego resplandece “retroactivamente” en toda su obra filosófico-literaria, junto a temas como el absurdo, el suicidio, la angustia frente a la nada. Temas que acercan la filosofía de Camus a la de Martin Heidegger y Jean Paul Sartre y que pero, quizás justo por la falta de sistematización que hay en los últimos dos, cobran una originalidad que hacen de Camus un pensador *inactual* en un sentido nietzscheano. Hoy en día su ética de la rebelión merece ser releída como una inteligente y pasional invitación a sublevarse contra los Amos, llámense éstos Dios, Estado, Capital etc. Pero leer a Camus es mucho más que leer a un agitador político, no hallándose en él ni la dura retórica de un Bakunin, ni el esquematismo racionalista de un Proudhon y tampoco el pragmatismo de un Malatesta, sino un constante interés a la vida vivida, a la cotidianidad del hombre, a sus fracasos y descontentos, y a su redención. Una redención que pasa por el sendero de la rebelión. Esta es el inevitable desemboque de la insatisfacción existencial, su *solución* más bien que su consecuencia. De hecho, Camus no está interesado en fundamentar ontológicamente la vida del hombre, como Heidegger, ni a investigar fenomenológicamente la nada, como Sartre, sino en pensar lo que define el problema metafísico fundamental: el (sin) sentido de la existencia. Esto lo lleva a interrogar la existencia del hombre desde lo subjetivo, lo “vivido”, lo más entrañable, es decir su finitud, fuerza y debilidad del hombre. Finitud como conciencia de lo terrenal, lo perecedero, el límite humano, lo aceptable. Cobrar conciencia de la propia finitud, abandonar cualquier esperanza ultrasensible, desprenderse de las certidumbres que proporcionaban sentido a la existencia, es la dolorosa y necesaria vía hacia la libertad, la atrevida y sufrida decisión de vivir sin Dios, de liberarnos de él como de todo amo, y entonces vivir finalmente libres. La nietzscheana muerte de Dios hace eco en la palabra camusiana: sólo renunciando a la salvación eterna se gana la libertad de acción en éste mundo y, por esto, aceptar la finitud conlleva un rechazo a toda esperanza de salvación. Sólo privándose de un futuro paradisiaco y viviendo el presente y sus tormentas el hombre es capaz de abrazar lo *trágico* de la vida, el caos de una existencia sin sentido y sin meta, que no estriba en nada y que no va a ningún lado, absurda. Y para Camus es precisamente de ésta absurdidad, de la triste y despejada conciencia del vacío que nos constituye, de donde brota violenta

---

<sup>22</sup> Camus A., *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978.

la rebelión. Todos los protagonistas de sus numerosas novelas viven este trágico recorrido que los lleva desde la desesperación por la sinrazón que entraña sus banales existencias rutinarias, hacia la rebelión liberadora.

Veamos entonces, en el detalle, cuál es el recorrido que lleva Camus desde el nihilismo hasta la rebelión. Al respecto es preciso un examen atento del original concepto camusiano de *absurdo* ya que, en ello, se encuentra la denuncia de un nihilismo “malo” y la apertura hacia un nihilismo “bueno”. De hecho, explorando la sensibilidad absurda, signo del nihilismo moderno, que aplasta los seres humanos bajo una lógica funcionalista y utilitaria, Camus también explora la fuerza emancipadora del absurdo y su potencial para una transformación política radical. En otras palabras: pensando el absurdo Camus concibe la posibilidad de transfigurar el sin-sentido y la falta de fundamento del mundo, esto es el nihilismo moderno, en una acción política transformadora. El tema del absurdo aparece por primera vez en lo que el mismo autor definió su “único ensayo de ideas”: *Le mythe de Sisyphe* (1942). Aquí el absurdo, este “incalculable sentimiento que priva el espíritu del sueño necesario para la vida” es ante todo descrito como un despertar amargo del sueño metafísico, esto es, de la ilusión de un sentido que entrañaba el mundo y la existencia humana:

nos encontramos con lo extraño: advertimos que el mundo es "espeso", entrevemos hasta qué punto una piedra nos es extraña e irreductible, con qué intensidad puede negarnos la naturaleza, un paisaje. En el fondo de toda belleza yace algo inhumano, y esas colinas, la dulzura del cielo, esos dibujos de árboles pierden, al cabo de un minuto, el sentido ilusorio con que los revestíamos y en adelante quedan más lejanos que un paraíso perdido. La hostilidad primitiva del mundo remonta su curso hasta nosotros a través de los milenios. Durante un segundo no lo comprendemos, porque durante siglos de él hemos comprendido las figuras y los dibujos que poníamos previamente, porque en adelante nos faltarán las fuerzas para emplear ese artificio. El mundo se nos escapa porque vuelve a ser él mismo. Esas apariencias enmascaradas por la costumbre vuelven a ser lo que son. Se alejan de nosotros. Así como hay días en que bajo su rostro familiar se ve como a una extraña a la mujer amada desde hace meses o años, así también quizá lleguemos a desear hasta lo que nos deja de pronto tan solos. Pero todavía no ha llegado ese momento. Una sola cosa: este espesor y esta extrañeza del mundo es lo absurdo 23

Con su envidiable talento literario, Camus describe el absurdo como un sentimiento extraño, o mejor, como un sentimiento de extrañeza del hombre hacia el mundo. Pero esta extrañeza, más bien que como una “actitud” del hombre, ha de ser interpretada como una relación-la única nos dice Camus-del hombre con el mundo:

---

23Camus A., *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 28-29.

Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo. Es por el momento su único lazo<sup>24</sup>

El absurdo no entraña pues al sujeto conocedor (el hombre), más de cuanto entrañe al objeto conocido (el mundo), sino que es más bien una relación entre los dos. Si no puede, reconoce Camus, haber absurdo “fuera del espíritu humano”, tampoco puede haberlo fuera de este mundo. El hombre accede a la realidad, sugiere Camus, no tanto a través de la razón, sino a través de este especial sentimiento de inconformidad y de choque con ella. El absurdo es pues “esencialmente un divorcio” entre el hombre y el mundo, “que no está ni en uno ni en el otro de los elementos comparados, sino que nasce de su confrontación”<sup>25</sup>. Este divorcio, tal y como lo define Camus, consiste en el silencio del mundo frente a la necesidad de sentido que el hombre busca. Lo que queda comprometido es pues el sentido último de la realidad, que queda desprovista de un fundamento y de un *télos*:

Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre<sup>26</sup>

La descripción del absurdo como el fracaso de las aspiraciones humanas frente a la realidad y pérdida de un sentido trascendente, acerca Camus a Nietzsche (tal vez su mayor influencia filosófica, justo con Plotino). El filósofo de Röcken, dotado de una extraordinaria capacidad “clínica”, ve en el nihilismo la enfermedad que aflige la cultura europea de finales de siglo y lo describe, *ante todo*, en términos psicológicos:

El *nihilismo*, como *estado psicológico*, surgirá primeramente, cuando hayamos buscado un «sentido» a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del «en vano», la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa [...] Lo común en todas estas concepciones es que debe alcanzarse algo o través del proceso mismo: y, entonces, se comprende que por este *devenir* nada se cumple, nada se alcanzará... Por tanto, la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo: sea con relación a un fin

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 36.



completamente determinado, sea generalizando la consideración de la insuficiencia de todas las hipótesis del fin sustentadas hasta ahora, que se refieren al «desarrollo como un todo» (el hombre que no es un colaborador, y mucho menos el punto central del devenir). Surge, en segundo lugar, el nihilismo como estado psicológico, cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización en todo suceder y bajo todo suceder, de manera que en una representación total de una forma suprema de dominio y gobierno se deleite el alma sedienta de admiración y gloria [...] El nihilismo, como estado psicológico, tiene, además, una tercera y última forma. Dadas estas dos consideraciones: que no se llega a nada con el devenir, y que bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse por completo, como en un elemento del más alto valor, queda entonces como subterfugio condenar todo el mundo del devenir como engaño e inventar un mundo situado más allá de este y considerarlo como un mundo verdadero. Pero tan pronto como el hombre llega a darse cuenta de que la construcción de tal mundo se debe tan solo a necesidades psicológicas y no tiene, por tanto, derecho a la existencia, surge la última forma del nihilismo, una forma que comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico, y que se prohíbe, igualmente, la creencia en un verdadero mundo. Desde este punto de vista, se admite la realidad del devenir como única realidad y se rechaza cualquier clase de camino torcido que conduzca al más allá y a las falsas divinidades; pero no se soporta ese mundo, aunque no se le quiera negar<sup>27</sup>.

De la larga cita, extraemos que sólo esta tercera forma de nihilismo es comparable con el sentimiento absurdo descrito por Camus, en cuanto que niega el mundo metafísico y la creencia en fundamento último de la realidad. El “mundo verdadero” queda desenmascarado como apariencia engañosa, creado a través de las categorías de sentido, unidad y verdad. El absurdo, así como la tercera forma de nihilismo nietzscheano, pone el hombre frente al sin-sentido de la existencia y de la no-ultimidad del mundo. Tanto el nihilismo como el absurdo despejan la conciencia humana, desvelando la verdad de aquella pantomima careciente de sentido que es la realidad. Las similitudes entre los dos autores, sin embargo, no acaban aquí. En las huellas de Nietzsche, también Camus condena todo tentativo de suprimir el absurdo dotando la existencia de un sentido, aunque se trate de uno cualquiera:

El hombre absurdo entrevé así un universo ardiente y helado, transparente y limitado en el que nada es posible pero donde todo está dado, y más allá del cual sólo están el hundimiento y la nada. Entonces puede decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Nietzsche F., *La voluntad de poder*, Biblioteca Edaf, Madrid, 2000, pp. 38-40.

<sup>28</sup> Camus A., *El mito..op.cit.*, p. 81.

No sorprende pues que Camus vea en Nietzsche el único en entender las consecuencias trágicas de la sensibilidad absurda, que acepta el existente a la vez que rechaza cualquier “consuelo metafísico”<sup>29</sup>. El absurdo pues nada tiene a que ver con una sensibilidad decadente y deprimida. Ello está a las antípodas de lo Nietzsche “nihilismo pasivo”, indicando con ello la condición psicológica del hombre contemporáneo que, después de haber matado a Dios, es incapaz de soportar su pérdida. La “desvalorización de los valores validos hasta el momento” pronto deja paso a un vacío existencial y engendra un *pesimismo* que Nietzsche describe como “...una expresión de la inutilidad del mundo moderno, no del mundo de la existencia”<sup>30</sup>. El nihilismo pasivo se caracteriza por algo como un *tedium vitae* que sigue al despido de todos los ídolos y que consiste en una impotencia, en una “decadencia y retroceso del poder del espíritu”<sup>31</sup>. El hombre, incapaz de dar un sentido a sus actos, relativiza todo acto moral, elevando la inmoralidad al mismo nivel de los valores que hasta entonces se habían creído absolutos. En un principio libre como que un niño que juega sin ser ya controlado por los padres, el hombre “huérfano de Dios” pronto empieza a vivir su libertad como un pésame insoportable y una pesadilla existencial. Se trata, dice Nietzsche, de:

el nihilismo fatigado, que ya no ataca: su forma más conocida es el budismo, como nihilismo pasivo, como signo de debilidad; la potencia del espíritu puede estar cansada, agotada, de forma que las metas y valores que tenía hasta ahora resulten inadecuados, faltos de crédito; de forma que la síntesis de valores y metas (base sobre la que descansa toda cultura fuerte) se disuelve y los valores aislados se hagan le guerra—disgregación—, que todo lo que refresca, cura, tranquiliza, aturde, pase a primer plano bajo diferentes disfraces: religiosos, morales, políticos, estéticos, etcétera<sup>32</sup>.

Nietzsche describe la actitud del “nihilista pasivo” como de aquel que, deslizando del centro hacia una X indefinida, se agarra a cualquier cosa que le sujete. Este hombre, cansado y apático, incapaz de soportar la libertad radical que conlleva el ocaso de la Verdad, busca frenéticamente nuevas verdades consoladoras, como se desprende del famoso paso del Zarathustra sobre la adoración del asno:

¡Todos ellos se han vuelto otra vez piadosos, rezan, están locos!” - dijo, en el colmo del asombro. Y,

---

<sup>29</sup> Así se expresa Camus acerca de Nietzsche: “el pensamiento verdaderamente desesperante se define precisamente por los criterios opuestos y que la obra trágica podría ser la que, una vez desterrada toda esperanza futura, describiera la vida de un hombre dichoso. Cuando más exaltante es la vida, tanto más absurda es la idea de perderla. Este es, quizás, el secreto de esa aridez soberbia que se respira en la obra de Nietzsche. En este orden de ideas, Nietzsche parece ser el único artista que haya sacado las consecuencias extremas de una estética de lo Absurdo, pues su último mensaje reside en una lucidez estéril y conquistadora y en una negación obstinada de todo consuelo sobrenatural” (*Ibidem*, p. 179.)

<sup>30</sup> Nietzsche F., *El Nihilismo: escritos póstumos*, Ediciones Península, Madrid, 2006, p. 27.

<sup>31</sup> Nietzsche F., *La voluntad de poder*, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970, p. 45.

<sup>32</sup> Nietzsche F., *La voluntad..op.cit.*, p. 46.

¡en verdad!, todos aquellos hombres superiores, los dos reyes, el papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el caminante y sombra, el viejo adivino, el concienzudo del espíritu y el más feo de los hombres: todos ellos estaban arrodillados, como niños y como viejecillas crédulas, y adoraban el asno. Y justo en aquel momento el más feo de los hombres comenzaba a gorgotear y a resoplar, como si de él siquiera salir algo inexpressable; y cuando realmente consiguió hablar, he aquí que se trataba de una piadosa y extraña letanía en loor del asno adorado e incensado<sup>33</sup>

Como resulta evidente, el juicio de Nietzsche al respecto, es despiadado. El “nihilismo pasivo” es la patética tentativa de rellenar el vacío metafísico con un cualquier sentido que dote al ser humano de una finalidad, de una meta, de un *télos*<sup>34</sup>. Tanto para Nietzsche, como para Camus pues, la creación de nuevas e ilusorias esperanzas (la metafórica adoración del asno) sería un retroceso de la conciencia. Precisamente la esperanza es, para Camus, engañosa y quietista, como nos recuerda en *Bodas*: “la esperanza, contrariamente a lo que se cree, equivale a la resignación, y vivir no es resignarse”<sup>35</sup>. Igual que Nietzsche, Camus también procura entender *cómo* vivir si ya se han perdido todas las verdades metafísicas. Ya en el *incipit* de *El Mito de Sísifo*, Camus se interroga sobre qué sentido tiene seguir existiendo cuando se tome conciencia precisamente de la falta de sentido. Es un tema recurrente en la obra filosófica del autor, cuya importancia se vislumbra en el propio *incipit* de *El Mito de Sísifo*:

No hay más que un problema filosófico verdadera mente serio. Juzgar que la vida vale la pena o no de ser vivida equivale a responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, viene a continuación<sup>36</sup>.

El suicidio es entonces la primera alternativa al absurdo y el objeto de investigación del ensayo (pero no exclusivo ya que el asesinato también ocupa una parte, aunque más marginal, de la discusión). De hecho, según Camus, sería inconsciente eludir el problema del porqué seguir viviendo cuando ya nada tiene sentido. Camus distingue tres tipos de suicidios: el individual, el lógico y el filosófico.

El *suicidio individual* es el comportamiento “más natural” para el individuo aplastado por el peso del sin-sentido del mundo. Sin embargo, afirma Camus, este expediente peca de cierta falta de lógica: no hay correspondencia alguna entre la indiferencia del mundo y la indiferencia del sujeto a este mundo. Todo lo contrario: el suicidio individual concede valor a la vida de los demás y por lo

---

<sup>33</sup> Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 414.

<sup>34</sup> Nietzsche F., *La voluntad..op.cit.*, p. 45.

<sup>35</sup> Camus A., *Bodas*, Ed. Aguilar, México, 1959, p. 127.

<sup>36</sup> Camus A., *El Mito..op.cit.*, p. 15.

tanto resulta incompatible con una visión nihilista-absurdista de la vida. La vida despreciada y vituperada de quien atenta contra de ella otorga, de hecho, un valor a la vida en cuanto tal. El suicida, convencido de haber malogrado su vida, solo omite su esperanza sobre ella, es decir no cuestiona la posibilidad de que la vida de por sí merezca dignidad, porque “de esta muerte misma renace un valor que, quizás, hubiese merecido ser vivido”<sup>37</sup>. También el *suicidio lógico*, para Camus, queda atrapado en las mismas contradicciones del suicidio individual. En este caso el suicida se “venga” contra la naturaleza mentirosa y mezquina que acarrea, junto con la vida, el sufrimiento. Suicidándose el hombre, que se siente ofendido “en el plano metafísico”, recupera la capacidad de decisión sobre su muerte. Así, dice Camus, quiere demostrar que “no podrán con él”<sup>38</sup>. Este acto de autodestrucción, que sin embargo permite al individuo hacerse con una naturaleza que desprecia (y que Camus también llama suicidio *superior*) está ejemplificado en Kirilov, protagonista de *Los Poseídos* de Dostoievski (que Camus tuvo la ocasión de adaptar al teatro)<sup>39</sup>. Kirilov es el hombre consciente de la inexistencia de Dios y al mismo tiempo sediento de su presencia. Él no quiere tanto vengarse contra una naturaleza cruel, sino auto-afirmarse haciendo un gesto extremo de insubordinación: matándose, Kirilov se rebela a Dios convirtiéndose él mismo en Dios y afirmando una “nueva y terrible verdad”<sup>40</sup>. El suicidio lógico, igual que el suicidio individual, renuncia, junto con la libertad conquistada, a la conciencia (post-metafísica) que acarrea la muerte de Dios. Por lo tanto, el suicidio lógico no sólo anula el sentimiento de absurdo, pero quiere “realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio”<sup>41</sup>. Por último, el suicidio *filosófico*, encarnado en la filosofía existencial de Kierkegaard y en la fenomenología de Husserl. Ambas, según Camus, son metafísicas del consuelo que procuran superar el nihilismo (finalidad que Camus comparte) suprimiendo el absurdo. Así, Kierkegaard convierte la repugnancia casi física hacia este mundo (un sentimiento sin duda muy parecido al absurdo) en la búsqueda de un orden espiritual (cristiano), mientras Husserl se limitaría a describir lo vivido renunciando a explicar un mundo (y el absurdo que lo habita) traicionando así el vitalismo que al comienzo entrañaba su filosofía. Ambas, en otras palabras, callan el absurdo e reintroducen una esencia extramundana, apelándose por lo tanto a la metafísica.<sup>42</sup> Por lo visto, las tres formas de suicidio son una tentativa

---

<sup>37</sup> Camus A., *El Hombre..op.cit.*, pp.11-12.

<sup>38</sup> Camus A., *El Mito..op.cit.*, p. 140.

<sup>39</sup> Camus A., *Los Poseídos*, Losada, Buenos Aires, 1965.

<sup>40</sup> “Si Dios no existe, Kirilov es dios. Si Dios no existe, Kirilov debe matarse. Por lo tanto, Kirilov debe matarse para ser dios. Esta lógica es absurda, pero es lo que debe ser. Sin embargo, lo que interesa es dar un sentido a esta divinidad traída de nuevo a la tierra. Eso equivale a aclarar la premisa, “Si Dios no existe, yo soy dios”, que sigue siendo bastante oscura” (Camus A., *El Mito..op.cit.*, pp. 140-141).

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>42</sup> Valgan, para delucidar la postura de Camus con respecto a Kirkegaard y Husserl, estos dos zarpazos: “[Kirkegaard] no mantiene el equilibrio entre lo irracional del mundo y la nostalgia rebelde de lo absurdo. No respeta la relación que constituye, propiamente hablando, el sentimiento de la absurdidad. Seguro de no poder eludir lo irracional, quiere, por

de anonadar el sentimiento de absurdo y perder la *lucidez* que ello acarrea. Para Camus, en cambio, se trata:

de vivir y de pensar con esos desgarramientos, de saber si había que aceptar o rechazar. No puede tratarse de disfrazar la evidencia, de suprimir lo absurdo negando uno de los términos de su ecuación.

Hay que saber si se puede vivir de él o si la lógica ordena que se muera de él<sup>43</sup>.

En pocas palabras, el suicidio es la rendición del hombre que, descubriendo el absurdo, descubre su incapacidad de soportarlo y se amputa de las asombrosas posibilidades que le esperan. Por esto es preciso, según Camus, no callar el absurdo y mantener siempre viva la tensión entre el hombre y el mundo. En los *Carnets* escribe que “para el orgullo humano no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha contra una realidad que le supera”<sup>44</sup>.

Si entonces el suicidio no representa, para el autor franco-argelino, una opción ni lógica ni existencialmente viable frente al absurdo, sino un escape engañoso frente a ello, un discurso a parte merece la otra alternativa: el *asesinato*, (que en *El Mito de Sísifo* trata sólo marginalmente y que pero ocupará toda su atención en *El Hombre Rebelde*). El problema del homicidio también es ineludible, ya que una vez haya cobrado conciencia de la muerte de Dios, el hombre tiene que lidiar con el problema moral del porqué no ejercer el mal. Una vez más, Camus recupera de Dostoievski el material para su discusión. En este caso es Iván Karamazov (protagonista de *Los Hermanos Karamazov*) quien encarna el dilema moral del hombre absurdo. Iván es el “rebelde metafísico” que rechaza la salvación, si esta tiene que ser pagada con la sangre de los niños:

Aunque Dios existiera, aunque el misterio escondiera una verdad, [...] Iván no aceptaría que esta verdad se pagase con el mal, el sufrimiento y la muerte infligida al inocente. Iván encarna el rechazo de la salvación. La fe lleva a la vida inmortal. Pero la fe supone la aceptación del misterio del mal, la

---

lo menos, salvarse de esta nostalgia desesperada que le parece estéril y sin alcance. Pero si bien puede tener razón sobre este punto en su juicio, no puede tenerla igualmente en su negación. Si reemplaza su grito de rebelión por una adhesión frenética, se ve obligado a ignorar lo absurdo que le iluminaba hasta entonces y a divinizar la única certidumbre que tendrá en adelante: lo irracional” (*Ibidem*, p. 56); “El tema husserliano del “universo concreto” no puede, por lo tanto, sorprenderme. Decirme, que todas las esencias no son formales, sino que también las hay materiales, que las primeras son el objeto de la lógica y las segundas de las ciencias, no es sino una cuestión de definición. Se me asegura que lo abstracto no designa sino una parte no consistente por sí misma de un universal concreto. Pero la fluctuación ya revelada me permite aclarar la confusión de estos términos. Pues eso puede querer decir que el objeto concreto de mi atención, ese cielo, el reflejo de ese agua sobre el faldón de este abrigo conservan, por sí solos, el prestigio de lo real que mi interés aísla en el mundo. Y no lo negaré. Pero eso puede querer decir también que ese mismo abrigo es universal, tiene su esencia particular y suficiente, pertenece al mundo de las formas. Comprendo entonces que sólo se ha cambiado el orden de la procesión. Este mundo no se refleja ya en un universo superior; el cielo de las formas se representa en la multitud de las imágenes de esta tierra. Esto no cambia nada para mí. Lo que encuentro aquí no es la afición a lo concreto, el sentido de la condición humana, sino un intelectualismo lo bastante desenfrenado como para generalizar a lo concreto mismo” (*Ibidem*, pp. 65-66).

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>44</sup> Camus C., *Carnets II*, Ed Losada, Buenos Aires, 1966, p. 69.

resignación ante la justicia. Aquel a quien el sufrimiento de los niños impide acceder a la fe, no recibirá, pues, la vida inmortal. En estas condiciones, aunque la vida inmortal existiera, Iván la rechazaría<sup>45</sup>

Iván protesta contra el mal y la muerte que entraña a la misma fe y rechaza la gracia divina por amor de la justicia, pero pronto la negación de Dios lo arrastrará hasta una desesperación sórdida y sin salida. Así, Iván renuncia no sólo a la inmortalidad, sino también a la virtud, porque sin virtud hasta el asesinato está permitido. En la boca del Iván Karamazov, el conocido “si Dios no existe, todo está permitido”, significa que ya no hay razón alguna para preferir la acción moral a la inmoral y él mismo llegará a justificar aquel mal que ante lo disgustaba (y en nombre del cual llegó a negar a Dios):

si se destruye en el hombre la fe, [...] no solamente el amor se agotaría en el mismo, sino también la fuerza para continuar la vida en el mundo. Además, no habría entonces nada inmoral, todo estaría autorizado<sup>46</sup>.

Sin embargo Camus también toma las distancias del nihilismo de Iván. De hecho, que la muerte de Dios lleve a cometer actos abominables, como es el caso del asesinato, no “entraña” la lógica absurda que, dice Camus, “no recomienda” el crimen:

"Todo está permitido", exclama Iván Karamázov. También esto parece absurdo, pero con la condición de no entenderlo en el sentido vulgar. No sé si se ha advertido bien: no se trata de un grito de liberación y de alegría, sino de una comprobación amarga. La certidumbre de un Dios que diera su sentido a la vida supera mucho en atractivo al poder impune de hacer el mal. La elección no sería difícil. Pero no hay elección y entonces comienza la amargura. Lo absurdo no libera, ata. No autoriza todos los actos. Todo está permitido, no significa que nada esté prohibido. Lo absurdo da solamente su equivalencia a las consecuencias de esos actos<sup>47</sup>

Así, la relatividad de las acciones morales podría llevar al hombre también a ser virtuoso sólo por capricho<sup>48</sup>. En cambio, la exaltación del mal y la perpetuación del crimen arraigan en otra parte,

---

<sup>45</sup> Camus A., *El hombre..op.cit.*, pp. 71-72.

<sup>46</sup> Dostoievski F., *Los Hermanos Karamazov*, Editorial Alba, Barcelona, 1999, p. 61.

<sup>47</sup> Camus A., *El Mito..op.cit.*, p. 92.

<sup>48</sup> También en *El Hombre Rebelde* Camus afirmará el mismo concepto precisadamente remitiéndose a Nietzsche: a través de la lectura de Nietzsche, Camus desmiente la argumentación del relativismo moral que consentiría el homicidio, contradiciendo aquella tan sencilla y banal convicción según la cual la falta de valores corresponde al inmoralismo más burdo: “si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es aún menos. Si nada es verdad, si el mundo está sin regla, nada está prohibido: para prohibir una acción, hacen falta, en efecto, un valor y una meta. Pero al mismo tiempo

esto es, en la “re-conversión metafísica” del hombre que, matado Dios, se quiere convertir él mismo en Dios. El immoralismo de Iván no es sino una forma de “religión secularizada”, donde le hombre/Dios niega todo límite trascendente a la acción humana. Iván lo dice sin titubeos:

“Como Dios y la inmortalidad no existen, ¡el hombre nuevo se les permite convertirse en Dios”. ¿Pero, qué es ser Dios? Precisamente, reconocer que todo está permitido, negar toda ley que no sea la suya propia [...] se ve así que volverse Dios es aceptar el crimen<sup>49</sup>

En conclusión, ya en su temprano y pionerístico análisis del nihilismo, Camus hecha las bases para distinguir un nihilismo “malo” de uno “bueno”. El primero, representado por las tres formas de suicidio, así como por el asesinato, es “malo” porque calla el absurdo y procura superarlo metafísicamente. Estas soluciones, argumenta Camus, representan una forma de odio hacia la vida y de huida de ella. Pero Camus hace del nihilismo un asunto no sólo existencial, sino también político y su investigación posterior está enfocada, como veremos en el siguiente párrafo, en una denuncia del nihilismo como ideología política. El nihilismo siempre se manifiesta como un odio a la vida y “calumnia de este mundo” (decía Nietzsche) o, para decirlo con el propio Camus: “el nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es”<sup>50</sup>. A continuación veremos pues cuáles son las implicaciones políticas de “no creer en lo que es”, analizando las ideologías políticas modernas.

### **1.1.2. El nihilismo radical de las ideologías políticas modernas.**

En su tesis doctoral, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, discutida en 1936, Camus comparaba dos posturas filosóficas de la edad antigua, el gnosticismo y la filosofía de Plotino, procurando destacar la diferencia radical de las dos respecto al “mundo”. Por un lado, el filósofo griego neoplatónico encarna una actitud “estética”, que se basa en la aceptación del mundo y de la belleza que lo entraña. El mundo es, en la lectura camusiana de Plotino, merecedor de la atención y del cuidado del hombre; el autor de las *Eneadas* se rehúsa a separar belleza y verdad, sino que explica el mundo *por*, y a causa de, su belleza. Al otro lado están los gnósticos, que rechazan el mundo, que juzgan feo e invivible, y predicán su desaparición hacia el “fin de los tiempos”. Ellos rechazan el mundo tal y como es, y afirman la erradicación del hombre de esta tierra, que culmina en la Salvación. Desde este punto de vista, nada es injustificado o inútil, tampoco el sufrimiento, ya

---

nada está autorizado, también son precisos valor y meta para elegir otra acción. El dominio absoluto de la ley no es disponibilidad, pero tampoco la absoluta disponibilidad” (*Ibidem*, p. 89).

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 69.

que todos y cada uno de los acontecimientos del mundo forman parte de un plan teleológico<sup>51</sup>. Si no es este el lugar para profundizar la diferencia entre Plotino y los gnósticos, ni para matizar las filosofías de cada uno, es preciso en cambio destacar que esta diferencia, tan básica como cristalina, entre aceptación del mundo y rechazo del mismo, engendra visiones políticas diametralmente opuestas, que Camus desarrollará con mucha claridad en *El Hombre Rebelde*. En este escrito de 1951, el filósofo franco-argelino afirma que las modernas ideologías políticas, sobre todo las revolucionarias, son herederas del gnosticismo antiguo. En este sentido, tenía razón Eric Voegelin en indicar *El Hombre Rebelde* como un texto fundamental para entender el gnosticismo de los movimientos políticos del siglo XVIII y XIX<sup>52</sup>.

Según Camus, todas las formas de fanatismo revolucionario moderno, tanto el de los movimientos del siglo XVIII, como del hitlerismo (sobre todo la “revolución” nazi de la vida biológica y el “romanticismo racional”) comparten el mismo odio gnóstico al mundo y a la vida. Todas las ideologías políticas modernas comparten una visión gnóstica del mundo que culmina en una negación “romántica” del mundo mismo y en la evasión en el reino de lo ideal. Todas ellas están dirigidas por una visión pesimista y “moralizante” del mundo, que es el teatro de un combate entre el Bien (Cristo como Redentor) y el Mal. En esta óptica entra también una noción de revolución como momento apocalíptico que anuncia la llegada del Cristo y la desaparición definitiva del mal de la faz de la tierra. La revolución redime el caso anárquico que es el mundo realizando una finalidad superior. En pocas palabras, el gnosticismo y las (gnósticas) ideologías políticas modernas se basan en un principio de *annihilatio mundi*, que sacrifica el mundo y los hombres que lo habitan a un *télos* necesario<sup>53</sup>.

Ya en el prefacio de *El Hombre Rebelde*, Camus, comparando este último trabajo con *El Mito de Sísifo*, revela la afinidad que los acomuna: una crítica al nihilismo mortífero, absoluto y radical. Así como en *El Mito de Sísifo* había denunciado la ilegitimidad del suicidio como solución al absurdo, Camus se propone ahora denunciar el crimen y el terror como soluciones ilegítimas para superar el nihilismo:

Así, el nihilismo absoluto, el que acepta la legitimación del suicidio, va a parar más fácilmente todavía el asesinato lógico. Si nuestro tiempo admite con facilidad que el asesinato tiene sus justificaciones, es a causa de esta indiferencia por la vida que caracteriza al nihilismo<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Camus A., “Métaphysique chrétienne et néoplatonisme”, en *Œuvres Complètes I – Théâtre, récits nouvelles*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 1036-1042.

<sup>52</sup> Voegelin E., *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Company, Chicago, 1968, pp. 6-7.

<sup>53</sup> Para una extensa y profundizada análisis de la crítica camusiana al teleologismo, véase el interesante y exhaustivo libro de Samantah Novello (Novello S., *Camus as a political thinker*, Palgrave Macmillan, London, 2010).

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 12.



Camus halla el origen del crimen en una *lógica* y una *racionalidad* específica del poder, y que consiste en transformar el mundo y los seres humanos en puros instrumentos de un ideal más grande (trátese del Hombre, de la Voluntad Colectiva, de la Razón, etc.). En esto, dice nuestro autor, consiste el nihilismo de las ideologías políticas modernas, que doblan el hombre a una lógica utilitarista y de la eficacia. Analizando el paso de la rebelión metafísica, esto es, “el movimiento por el cual el hombre se alza contra su situación y la creación entera”<sup>55</sup> a la rebelión histórica, Camus relata la progresiva afirmación de esta lógica. La Revolución Francesa y las doctrinas revolucionarias, han marcado el paso a la “época” de los asesinatos, poco importa que se trate de deicidios, homicidios de masa, asesinato de los propios compañeros revolucionarios, etc.

Pues bien. El análisis camusiano de la Revolución de 1789 está muy influido por la lectura de Scheler. Este veía en las doctrinas revolucionarias un ejemplo de “idealismo radical”, que sacrificaba los hombres en carne y hueso a principios ideales, universales y abstractos. Un ejemplo de este “idealismo radical” es, para Scheler, el humanitarismo abstracto de Rousseau, con su amor generalizado al género humano. También Camus ve en Rousseau el precursor del fanatismo contemporáneo y el verdadero iniciador del *formalismo burgués* que coloca los valores (el Hombre, la Razón, etc.) por encima de la historia y, en su nombre, comete toda clase de violencia:

El *Contrato Social* da una larga extensión y una expresión dogmática a la religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general [...] Rousseau es el primero, que en los tiempos modernos instituye la profesión de fe civil. Es el primero que justifica la pena de muerte en la sociedad civil y la sumisión absoluta del súbdito a la realeza del soberano<sup>56</sup>.

La ideología revolucionaria pues, se convierte en una fe que, igual que todo culto, precisa de sacrificios de sangre. Los revolucionarios del '89 no fueron capaces, según Camus, de matar de verdad a Dios, ya que mantuvieron principios eternos e inmutables, ante todo, la Razón:

Dios no ha muerto totalmente para los jacobinos más que para los hombres del romanticismo. Conservan todavía el ser supremo. La Razón, de cierta manera, es todavía mediadora. Supone cierto orden pre-existente. Pero Dios está, por lo menos, desencarnado y reducido a la existencia teórica de un principio moral [...] Desde el momento en que los principios eternos sean puestos en duda el mismo tiempo en que la virtud formal, en que queden desacreditados todos los valores, la razón se

---

<sup>55</sup> Camus A., *El Hombre..op.cit.*, p. 27.

<sup>56</sup> *Ibidem.*, pp. 108-110.

podrá en movimiento sin referirse ya no sino a su éxito. Querrá reinar [...] Se hará conquistadora<sup>57</sup>.

En pocas palabras, el formalismo burgués está animado por un “idealismo radical” que condena este mundo en nombre de principios trascendentes. El nihilismo de las doctrinas revolucionarias consiste pues en negar todo valor a este mundo, que es sacrificado sobre el altar de valores eternos. La acción política, por lo tanto, queda reducida a una actividad frenética y sin parar de producción, o *realización*, de la sociedad ideal. En esta óptica, no sorprende que también se encuentre una justificación también al uso de la violencia:

La Revolución Francesa, al pretender construir la historia sobre el principio de la pureza absoluta, inicia los tiempos modernos al tiempo que la era de la moral formal [...] La moral, cuando es formal, devora<sup>58</sup>

El dostoieskiano “todo está permitido” indica aquí el sometimiento servil de hombres y mujeres a una lógica de tipo teleocrático y utilitarista, que permite cualquier violencia y humillación para que se realice la meta final. No menos mortífero y criminal que el formalismo burgués ha sido, para Camus, la otra ideología revolucionaria del siglo XIX: el *socialismo revolucionario*, cuyas raíces se deben buscar en el “historicismo” hegeliano. Si los franceses inmolaban los hombres al altar de la razón abstracta, el hegelismo los inmola sobre lo de la razón que se hace historia. Hegel destruye toda transcendencia vertical, a favor de una inmanencia que, sin embargo, no es fija (no tiene nada que ver con el panteísmo antiguo) sino que el espíritu se hace en el mundo y, por ello, todo valor es desplazado al final de la historia:

La supresión de todo valor moral y de los principios, su sustitución por el hecho, rey provisional pero rey real, no ha podido conducir, como se ha visto, sino al cinismo político, bien se trate del hecho del individuo o bien, lo que es más grave, del hecho del Estado. Los movimientos ideológicos inspirados por Hegel coinciden todos en el abandono ostensible de la virtud<sup>59</sup>.

Según Camus pues, Hegel y sobre todo los revolucionarios que a él se inspiraban (Camus menciona a Nechaev, Bakunin y los nihilistas rusos, entre otros) han erradicado todo valor trascendente asignando sólo a la historia la tarea de producir los valores. Así, han abierto paso a una época de cinismo, de terror individual o de Estado, de divinización de la historia y de la materia. Los revolucionarios, conservando la noción hegeliana de una historia sin transcendencia, la han reducido

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 135.

a disputa perpetua y a lucha para el dominio. También en este caso el crimen y el asesinato están admitidos, en cuanto medios esenciales para el cumplimiento de la necesidad histórica. También en este caso pues, la acción política está vinculada a un *télos* y, por ende, se desenvuelve como constante y frenética realización de un objetivo. En esta óptica, los individuos quedan degradados al estatus de cosas u objetos al servicio de la *ratio* de la historia. Tampoco el anarquismo escapa a esta lógica, tal y como Camus explica en el párrafo “Tres Poseídos”, donde analiza las figuras de Pisarev, Bakunin y Nechaev. Estos maestros de la revolución cedieron todos, quien más quien menos, al cinismo político que entraña la lógica teleocrática y todos acabaron concibiendo la acción política en términos de utilidad y eficacia, esto es, en términos *productivos*. Esto se debe a que, dice Camus (que con esto se propone “renovar el espíritu libertario”), el anarquismo está empapado de gnosticismo. Ello, desde sus orígenes, se basa en una condena moral de este mundo y en la redención final gracias a la revolución. Según los anarquistas, dice Camus,

A la historia solo la rigen dos principios, el Estado y la revolución social, la revolución y la contrarrevolución, a los que no se trata de conciliar pero que libran una lucha a muerte. El Estado es el crimen [...] La revolución es, por lo tanto, el bien. Esta lucha, que supera a la política, es también la lucha de los principios luciferinos contra el principio divino<sup>60</sup>.

De ahí que la lucha contra este mundo será “despiadada y sin moral”. La rebelión queda por tanto reducida a “rabia”, a su “verdad biológica”, donde la negación total arrastra todo lo que encuentra en su camino, incluso los valores éticos. Bakunin es, sin duda, el profeta de esta religión:

[Bakunin] se lanza al maniqueísmo más elemental. Quiere sin duda, y para terminar, “la Iglesia universal y auténticamente democrática de la libertad”. Esa es su religión<sup>61</sup>.

La filosofía política de Bakunin, pero también de Proudhon, es, para Camus, es profundamente nihilistas porque justifica un uso calculado y sistemático de la violencia purificadora *contra* este mundo y para la creación del mundo nuevo. Es más: para los anarquistas hay una relación indisoluble entre la lógica utilitarista que gobierna las prácticas revolucionarias y la justificación moral que las sostiene. Nadie, como los anarquistas y los nihilistas rusos, ha nunca tenido una visión tan pesimista del mundo. De ahí que las llamadas “apocalípticas” del anarquismo revelan una mentalidad gnóstica, que concibe la redención como aniquilamiento total del mal. Los nihilistas rusos fueron, dice Camus, los herederos “naturales” del lema dostoieskeano “Dios está muerto”,

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>61</sup> *Ivi*.

pero fueron incapaces de sacar de ellos *todas* las consecuencias políticas posibles, esto es, la negación de toda lógica y de toda *ratio* (entonces, la de la dominación también). La ausencia de la Ley desemboca, para los revolucionarios anarquistas, en una negación del mundo, que ha de ser sacrificado, pero no del reino de los fines, esto es, de aquella lógica servir y utilitarista que somete lo existente a la realización de lo ideal. Tampoco Marx, según el filósofo francés, consigue demarcarse de esta lógica. Es más: Marx es definido como un profeta burgués y revolucionario a la vez. Él creyó en la idea de progreso, típica del optimismo burgués ilustrado, pero la aplica a la dialéctica (nihilista) hegeliana. Así, igual que Hegel, Marx destruyó la trascendencia de la razón colocándola en la historia:

Marx es a la vez un profeta burgués y un profeta revolucionario. El segundo es más conocido que lo primero. Pero lo primero explica muchas de las cosas del destino de lo segundo. Un mesianismo de origen cristiano y burgués, a la vez histórico y científico a la vez, ha influido en su mesianismo revolucionario, nacido de la ideología alemana y de las insurrecciones francesas<sup>62</sup>.

Y, poco después:

Hegel y el marxismo han destruido los valores formales que iluminaban para los jacobinos el camino directo de esta historia feliz. Sin embargo, han conservado la idea de esta marcha hacia adelante, confundida simplemente por ellos con el progreso social y afirmada como necesaria<sup>63</sup>.

En conclusión: el “historicismo”, tanto hegeliano como marxista, es expresión de un nihilismo profundo, un “puro movimiento que tiende a negar todo lo que no es él mismo”. Una concepción del mundo que asigne a la historia, y a ella sola, la tarea de producir los valores y la verdad, no puede sino desembocar sino en el “cinismo, la divinización de la historia y de la materia, el terror individual o el crimen de Estado”<sup>64</sup>. Si no se partiera de estas premisas, tampoco se entendería el pensamiento revolucionario del siglo XX, que Camus analiza más detenidamente en el ensayo “Rebelión y Revolución”, incluido en *El Hombre Rebelde*:

La revolución de los principios mata a Dios en la persona de su representante. La revolución del siglo XX mata lo que queda de Dios en los principios mismos y consagra el nihilismo histórico [...] elegir la historia y ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanza de la rebelión misma<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 228.

La revolución, que según Camus “obedece al nihilismo”, ha traicionado sus orígenes rebeldes. Si al comienzo el anhelo revolucionario se subleva contra el mal, contra la muerte y el Dios de la muerte, luego quiso liberarse en la inmortalidad de la especie. Ya en *El Mito de Sísifo*, Camus había asociado el nihilismo radical con el antropomorfismo que, negando toda verdad metafísica, pone el hombre en el sitio de Dios y hace de él el único decisor de lo verdadero y de lo falso. El hombre, esto es, el “sujeto”, se convierte en el único principio y criterio de interpretación del mundo “objetivo”. No habría nihilismo, sugiere Camus, si ante no se pensara un mundo “objetivo” que queda a total disposición de un sujeto humano:

Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo del gato no es el universo del oso hormiguero. La perogrullada "todo pensamiento es antropomórfico" no tiene otro sentido. Del mismo modo, el espíritu que trata de comprender la realidad no puede considerarse satisfecho salvo si la reduce a términos de pensamiento. Si el hombre reconociese que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría<sup>66</sup>.

Nihilismo y humanismo van de la mano: el hombre se convierte en el creador in-condicionado e ilimitado del mundo, que pone (crea) los valores en la historia. Según Camus esta “metafísica de la subjetividad” que abstrae el sujeto del mundo poniendo el primero “por encima” del segundo, es un “juego estéril” con el cual se han deleitado los filósofos a lo largo de la historia, que pero no corresponde a verdad:

Pues si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos [...] Entre la certidumbre que tengo de mi existencia y el contenido que trato de dar a esta seguridad hay un foso que nunca será colmado. Seré siempre extraño a mí mismo<sup>67</sup>.

Martin Heidegger, como veremos en el siguiente apartado, no llegará a conclusiones muy distintas. Pero de momento limitémonos a destacar la continuidad entre una visión del mundo antropomórfica, que supone un sujeto humano con capacidad de conocer y manipular el mundo a su antojo, y las ideologías políticas revolucionarias que someten el mundo “objetivo” a una lógica trasformativa de producción y realización. Las revoluciones del siglo XX, con sus secuelas de asesinatos y crímenes, no son otra cosa sino la consecuencia, lógica y política, de este nihilismo radical. Sin embargo, Camus no está afirmando que el humanismo, con su división artificial entre un sujeto humano por

---

<sup>66</sup> Camus A., *El Mito..op.cit.*, p. 32.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

un lado y un mundo objetivo por el otro, sea el responsable de los desastres históricos. Él habla más bien de una lógica y de una *ratio* que entraña todo el pensamiento filosófico occidental y que, como hemos visto, se basa en un modelo utilitarista y “economicista”. De hecho, como hemos visto, esta lógica hace añicos del propio ser humano: la revolución supone una plasticidad de la naturaleza humana, que es reducida al estado de fuerza histórica<sup>68</sup>.

Camus, por lo que hemos visto en este párrafo, lanza un ataque formidable al cinismo político que ha caracterizado las ideologías revolucionarias, tanto las burguesas, como las socialistas. Si las primeras niega los valores, precisamente al ubicarlos por encima de la historia, absolutos e eternos, intocables como dogmas, las segundas los mezclan con la historia justificando, al fin y al cabo, la maleabilidad de cualquier valor moral. Nihilista es entonces tanto el monoteísmo axiológico burgués, que absolutiza unos valores sobre otros, como la ética revolucionaria, que permite el aplastamiento de cualquier valor (incluso el de la vida humana) al devenir histórico. En ambos casos, la crítica de Camus es de orden ético (y político): las ideologías revolucionarias, burgueses o socialistas, son nihilistas porque doblegan los seres humanos a una *utilidad*, a un determinado uso de la racionalidad instrumental. Ellas pues son nihilistas en un sentido exquisitamente nietzscheano: odian a la vida y calumnian este mundo, que sacrifican tanto a valores trascendentes y abstractos (como es el caso de los jacobinos), tanto a la inevitable marcha de la historia (como es el caso del historicismo hegel-marxista). Así, Camus desmiente el malentendido corriente, de raigambre liberal, que quisiera igualar nihilismo e irracionalismo, viendo en el primero una forma extrema y enfermiza de racionalismo. Las ideologías modernas, más bien que ser irracionales, *hacen* un uso específico de la razón.

El nihilismo es pues una cuestión esencialmente política, en cuanto se interroga acerca de los fundamentos éticos de la acción política, sea esta la del Estado (en el prefacio de *El Hombre Rebelde* Camus indica tanto el hitlerismo como el estalinismo como hijas de esta lógica), sea la de los movimientos revolucionarios. Ambos convierten el mundo y los seres humanos en simples objetos de una actividad frenética de acumulación de poder. Ambos pues engendran una lógica de tipo servil, que somete los hombres y las cosas a los imperativos de la utilidad, la eficacia, el éxito, etc. La acción política, que queda menguada a ejecución o realización de una idea, pierde todo valor intrínseco en la medida en la cual está subordinada al perseguimiento de una meta. En línea con Arendt, Camus tiene cuidado con no hacer coincidir poder y acción o, por lo menos, con no distinguir (como toda la tradición filosófica de Platón en adelante) entre pensamiento (*vita contemplativa*) y acción (*vita activa*), donde la primera corresponde a una falta de poder y la segunda a su ejercicio. Es precisamente esta confusión de la acción como sinónimo de poder que

---

<sup>68</sup> Camus A., *El Hombre..op.cit.*, p. 232.

está a la base de la idea “productivista” del poder<sup>69</sup>. La necesidad de liberar la política de la servidumbre del *télos*, fue una preocupación contante del hombre y del filósofo Camus. En 1949, cuando fue invitado para una serie de conferencias en América del Sur con tema la cuestión de la Europa del post-guerra, Camus reafirma con fuerza esta exigencia. En *Le Temps des meurtriers*, Camus dice que Europa sufría por el asesinato y la abstracción y que estas eran dos manifestaciones de la misma enfermedad: el virus de la eficacia. La plaga del terror que caracterizaba la política contemporánea respondía, según Camus, a esta lógica de la eficacia y de la intimidación. Un asesino es alguien que cae víctima de su mismo razonamiento equivocado, alguien *qui pense mal* y somete todo lo que existe a la “lógica soberna” de la eficacia y la utilidad, que arraiga en una noción de la acción política como el mero perseguimiento de fines que han sido establecidos de antemano. La mismísima noción de razón, sobre la cual occidente ha construido su imperio, es, según Camus, una “virtud antropomórfica”, que mide cualquier cosa en base a la eficacia y el resultado<sup>70</sup>. Tal vez podamos tomar estas reflexiones de Camus como el hilo conductor de su pensamiento político, que hemos procurado recorrer en estas páginas y que, a pesar de la falta de atención casi total por parte de la filosofía política académica, revela una gran coherencia interna. Pero lo que interesa a Camus, como declara ya en la “Introducción” a *El Hombre Rebelde*, es cómo superar el nihilismo absoluto sin por ello volver a creer en los “consuelos metafísicos”. Esta alternativa, que examinaremos enseguida, se llama rebelión.

### 1.1.3. Para una ética de la rebelión.

En *El Mito de Sísifo* Camus había procurado demostrar la ilegitimidad del suicidio como forma de superación del absurdo. Atentar contra la propia vida significa, para el filósofo argelino, borrar, junto con el absurdo, la *lucidez* que finalmente se ha cobrado. El hombre absurdo, al tomar conciencia de la falta de sentido que entraña el mundo, ha adquirido una clarividencia nueva a la cual, de ahora en adelante, no puede dar la espalda:

Si hay absurdo, lo hay en el universo del hombre. Desde el instante en que su noción se transforma en trampolín para la eternidad ya no está ligada a la lucidez humana. Lo absurdo no es ya esa evidencia que el hombre comprueba sin consentir en ella. Se elude la lucha. El hombre integra lo absurdo y en esta comunión hace desaparecer su característica esencial, que es oposición, desgarramiento y

---

<sup>69</sup> Isaac, J.C., *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, Yale University Press, New Haven–London, 1992.

<sup>70</sup> Camus A., “Le Temps des Meurtiers”, Conferencia dada el 23 de Junio de 1949, en:

<https://raiponces.wordpress.com/2013/07/17/le-temps-des-meurtiers/>

El absurdo pues rompe con toda “metafísica de la subjetividad”, esto es, con aquella visión teleocrática y utilitarista que está a la base de las ideologías políticas modernas. Es precisamente la falta de lucidez, insiste Camus, que abre las puertas a aquel nihilismo radical que caracteriza tanto el suicidio, como el asesinato tal y como lo han practicado los regímenes totalitarios (y las experiencias revolucionarias) del siglo pasado. De hecho, si el sentimiento de absurdo desvela (y revela) al hombre la ausencia de un fundamento último, la traición del absurdo consiste en la búsqueda de un sentido trascendente, esto es de una *lógica*. En cambio, para que la conciencia se mantenga lúcida es preciso, para Camus, que no supere el sentimiento absurdo y, por ello, que siga siendo una *il-lógica*. Por tanto, de cara al nihilismo “absoluto” y “radical”, que responde a una *lógica* de poder basada en la falta de límites, Camus opone un nihilismo “bueno” que, al contrario, consiste en la afirmación de los límites a acción humana:

El hombre absurdo fija [...] sus límites, puesto que es impotente para calmar su angustia [...] Para él este límite apunta solamente a las ambiciones de la razón. El tema de lo irracional, tal como lo conciben los existencialistas, es la razón que se embrolla y se desembrolla negándose. El nombre absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites<sup>72</sup>

De hecho, en las experiencias del sufrimiento, de la humillación y, sobre todo, de la muerte, el hombre absurdo cobra conciencia de su finitud y, por ende, se desengancha de la lógica finalística y utilitaria de la tradición filosófica occidental. Para Camus es preciso permanecer “fieles” al sentimiento de absurdo, es decir, no superar aquellos límites que impone toda experiencia de finitud. El hombre absurdo, en otras palabras, asume de manera coherente la muerte de un sentido último y de un terreno fundador y que, por ende, es capaz de vivir a la altura de la falta de sentido (Nietzsche *docet*). Este hombre es capaz de hacer aquel “último esfuerzo” que consiste en “consumar la profunda inutilidad de toda vida individual”<sup>73</sup>.

Este hombre es encarnado en el héroe griego Sísifo (Σίσυφος=hombre sabio). Sísifo es condenado por los dioses a una tarea ciega y desesperada: subir infinitas veces una roca hasta la cumbre de una montaña, para que luego esta volviera a caer. El héroe será finalmente libre sólo cuando logrará liberarse *del* sentido, esto es, cuando dejará de basquearle una razón a su castigo:

---

<sup>71</sup> Camus A., *El Mito...* op.cit., p. 53.

<sup>72</sup> *Ibídem*, p. 68.

<sup>73</sup> *Ibídem*, pp. 152-153.



Toda la alegría silenciosa de Sísifo consiste en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su cosa. Del mismo modo, el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, hace callar a todos los ídolos. En el universo súbitamente devuelto a su silencio se elevan las mil vocecitas maravilladas de la tierra. Llamamientos inconscientes y secretos, invitaciones de todos los rostros constituyen el reverso necesario y el premio de la victoria. No hay sol sin sombra y es necesario conocer la noche. El hombre absurdo dice "sí" y su esfuerzo no terminará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior, o, por lo menos, no hay más que uno al que juzga fatal y despreciable. Por lo demás, sabe que es dueño de sus días<sup>74</sup>

Igual que Edipo, también Sísifo puede afirmar que "todo está bien", desde el momento en que se ha finalmente liberado de la esclavitud de la razón (de la cual la roca es metáfora) y ha logrado vivir sin un sentido. El héroe griego es descrito como un trabajador fútil, ejemplo trágico de inutilidad. De hecho, desde una perspectiva teleológica, el trabajo de Sísifo es "ciego y desesperado" y no podría haber castigo más cruel. Pero, una vez abandonada la perspectiva "productivista", el mundo cobra sentido exactamente en su falta de sentido. En cuanto se haya desprendido de la búsqueda del sentido, Sísifo puede ser libre de verdad. Y feliz, ya que, dice Camus, "la felicidad y el absurdo son dos hijos de la misma tierra"<sup>75</sup>. En conclusión: no puede haber superación del nihilismo sino cómo aceptación de la falta de sentido y de la inutilidad de la existencia. La perspectiva camusiana, está claro, es anti-fundacionalista, ya que asigna valor precisamente a la ausencia de sentido. Por lo visto, el absurdo es, al mismo tiempo, pérdida de significado y apertura al mismo. Ello señala la experiencia de la ausencia de un sentido trascendente pero halla en "la fidelidad" (que Camus en realidad llama "honestidad") a esta pérdida la posibilidad de superar el nihilismo radical y negador del mundo, diciendo si:

El hombre absurdo dice "sí" y su esfuerzo no terminará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior, o, por lo menos, no hay más que uno al que juzga fatal y despreciable. Por lo demás, sabe que es dueño de sus días [...] Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>75</sup> *Ívi*. También según Blanchot, el trabajo de Sísifo es todo lo contrario del trabajo, en tanto no está orientado al logro de una finalidad o una meta. Por ello está a las antípodas de la acción (cfr. Blanchot M., 'Le Mythe de Sisyphe' en *Faux pas*, Gallimard, Paris, 1943).

<sup>76</sup> *Ibidem*, p 162.

Sísifo es “honesto”: él no intenta un escape fácil (“deshonesto”) hacia construcciones confortables (esto es la metafísica), sino que se mantiene fiel al sentimiento absurdo y a su condición finita. Pero, como evidencian estas líneas conclusivas del ensayo, Sísifo dice si a la vez que dice no. Su no expresa la negativa a ser rebajado a simple instrumento de poder; él rechaza la lógica que reduce la existencia a un cálculo de intereses o la mide según los criterios de la utilidad y la eficacia. En *El Hombre Rebelde*, Camus (como hemos dicho ya) se propone seguir la investigación acerca del nihilismo empezada con *El Mito de Sísifo*: así como el hombre absurdo no puede, no debe, suicidarse, así el hombre rebelde no puede y no debe matar. La rebelión es, dice Camus ya en la introducción del trabajo, la primera y única evidencia que se da al hombre dentro de la experiencia absurda. Como el cogito cartesiano, la rebelión puede dudar de todo, gritar que no cree en nada, pero no puede dudar de que cree en su propio grito y creer, por lo menos, en la protesta. Por lo tanto, así como el hombre absurdo tiene que ser consecuente con el sentimiento del absurdo y abandonar toda lógica teleocrática, del mismo modo el hombre rebelde tiene que ser consecuente con el principio de la rebelión. Esta, “nasce del espectáculo de la sin-razón ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos”<sup>77</sup>. La rebelión, que es afirmación de un orden y de una medida (como Camus deja bien en evidencia en el párrafo “Medida y Desmedida”), no puede nunca pasar los verdaderos límites que la entrañan. Ya en el incipit de *El Hombre Rebelde*, Camus define el hombre rebelde como aquel que “pone unos límites” a la acción desmesurada del amo:

¿Qué es un rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que si desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. <sup>78</sup>

El esclavo rebelde denuncia la superación de unos límites, de una “frontera”, que no se debía de haber pasado. El “no” del esclavo expresa pues el rechazo *ontológico* a su condición de esclavo, a ser tratado como un mero objeto de una lógica utilitarista. Es con la impaciencia, dice Camus poco después, que empieza el movimiento de rebelión, esto es, con la negativa a aceptar lo que hace poco parecía aceptable:

Aparentemente negativa, puesto que nada crea, la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 17.

que hay que defender siempre en el hombre<sup>79</sup>.

La rebelión pues tiene un valor constitutivo y no meramente negativo, que es precisamente la definición del “derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir”<sup>80</sup>. La rebelión coincide entonces con la medida y la definición del límite y, a raíz de esto, el “sí” que ella expresa no puede ser un “sí” incondicionado. El *amor fati*, que tanto Sísifo como el rebelde expresan, nunca se puede metamorfosear en un sí al sufrimiento y al dolor también. Aquí Camus toma las distancias de Nietzsche. La entusiástica aceptación de este mundo, en Nietzsche, desemboca en el consentimiento incondicionado al mundo tal y como es, esto es, y entonces al crimen y al mal también:

...el asesinato no encuentra su justificación en la negación nietzscheana de los ídolos, sino en la frenética adhesión furibunda que corona la obra de Nietzsche. Decir sí a todo supone que se diga sí al asesinato<sup>81</sup>.

Nietzsche antepuso las necesidades de coherencia lógica a las consecuencias criminales de su incondicionado sí a este mundo. De ahí que el espíritu de rebelión de su filosofía, se desvaneció en el consentimiento entusiasta a la tierra que es también consentimiento a los padecimientos y al dolor. A los ojos de Camus, la propuesta nietzscheana, a pesar de marcar un paso decisivo desde la negación del mundo a la aceptación del mundo y de la vida, ha sido incapaz de conjurar el mal y la injusticia. En cambio la rebelión camusiana, nasce como remedio contra una suerte injusta y sin sentido que, por ende, no puede perpetrar ella misma, so pena traicionarse a sí misma. En otras palabras: mientras las ideologías políticas modernas, y en especial modo los regímenes totalitarios del siglo XX, son ilimitadas en cuanto no aceptan ningún criterio o valor que no sea lo de la eficacia y de la producción perpetua, la rebelión en cambio pone un límite a este movimiento. Ella, decíamos, es la búsqueda de un orden que el amo ha trasgredido. Toda rebelión, incluso la más elemental, es siempre aspiración a un orden y a una unidad.

Vemos ya con claridad la diferencia de la rebelión con respecto a la revolución (tal y como la he explicado en el párrafo anterior). La revolución es ilimitada porque prescinde de todo valor, mientras la rebelión es afirmación de unos límites infranqueables; la primera pretende abarcar la realidad entera por medio de la razón, mientras la segunda es conciencia de la finitud de la razón humana; la revolución es búsqueda de la totalidad, mientras la rebelión de la unidad:

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 75.

Una es creadora, la otra nihilista. La primera se dedica a crear para ser cada vez más; la segunda está obligada a producir para negar cada vez más<sup>82</sup>.

La revolución, que en un principio se hizo en nombre de valores trascendentes, quiso prescindir de estos valores burgueses llegando a reivindicar el desprecio de cualquier valor *tout court*. Ella es el colmo del nihilismo moderno porqué, despreciando el mundo tal y como es, somete los hombres de carne y hueso a una servidumbre infinita, para poder, dice Camus “aplazar el sí” al final de los tiempos. El humanismo revolucionario consiste en la destrucción sistemática del hombre en nombre de un ideal de Hombre. En cambio, en la rebelión, dice Camus, el hombre desempeña un papel “creador”:

en vez de matar y de morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos<sup>83</sup>.

Pero la diferencia entre rebelión y revolución es, para Camus, también la misma que hay entre la afirmación y el resentimiento. Remitiéndose a *L'Homme du ressentiment* de Max Scheler, Camus hace hincapié en el abismo que separa la rebelión, como acción positiva, y el resentimiento como actitud de negación del mundo. El rebelde es quien afirma lo que es y lo hace “luchando por la integridad de una parte de su ser”; él, superabundante de vida y de energía, aspira a hacer reconocer algo que ya tiene y que es más importante de lo que podría envidiar. De otro tono es el hombre resentido (como el revolucionario): pasivo y envidioso, este hombre desea lo que no posee y envidia quien lo posee. El resentimiento es pues un odio hacia si mismos y el mundo que desemboca políticamente en la voluntad de humillar el adversario, distintamente de la rebelión que en cambio procura realizar una unidad entre los seres humanos.

Ahora bien. Queda por ver cuáles son estos límites y que es lo que, ontológicamente, el rebelde está defendiendo. Se trata del valor que entraña a cada hombre y que los acomuna a todos alrededor de una naturaleza común:

El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él, sino que constituye un lazo común en el cual todos los hombres, hasta el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad preparada<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 233. También escribe Camus, con respecto a la idea de unidad “La afirmación de un límite, de una unidad y de una belleza comunes a los hombres trae aparejada sino la necesidad de extender este valor a todos y a todo y de marchar hacia la unidad” (Ivi).

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 233.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 20.

Contra el “historicismo” (sobre todo) marxista, que sometía los seres humanos y los valores a las finalidades de la historia, Camus recupera la sabiduría griega y la noción de una naturaleza humana imperecedera que deba ser defendida:

El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Porque rebelarse si no hay, en uno, nada permanente que conservar?<sup>85</sup>

Los valores pues, son anteriores a la acción y comunes a todos los hombres. Por esto, el rebelde se subleva no sólo contra su propia condición desgraciada, sino también ante el espectáculo de la opresión de los demás. Él quiere defender en los demás el mismo valor que reconoce en sí mismo; exige respeto para él como para los demás hombres, en cuanto reconoce a todos los hombres una naturaleza común que ha de ser respetada. Se trata, dice Camus, de una “solidaridad de las cadenas”, donde el hombre reclama un respeto universal de la condición humana.

El aspecto tal vez más original de la rebelión camusiana está en su carácter comunitario. No tanto en el sentido de que la rebelión es un acto colectivo, sino en un sentido más propiamente ontológico: sólo rebelándose el individuo descubre aquellos “existencialistas” (diría Heidegger) que le acomunan a los demás hombres. Sólo rebelándose, en otras palabras, el individuo sale de su soledad desesperada que acarraba el absurdo, para abarcar una dimensión social:

Para ser, el hombre debe sublevarse, pero su rebelión debe respetar el límite que descubre ella misma, allí donde los hombres, al juntarse, comienzan a ser<sup>86</sup>.

La rebelión debe ser interpretada como una ontología, que “desplaza” el sentimiento de absurdo y el sufrimiento individual, a un plano social: el hombre se percata de la condición social (y no meramente individual) del absurdo, es decir, se da cuenta de que el mal que antes pensaba como algo individual es en realidad una peste social. El camusiano “me rebelo luego somos”, en pocas palabras, remplace el (solipsita) cogito cartesiano por una ontología social. Sólo en la rebelión la conciencia no se suprime (como en el suicidio), ni se le da la espalda al grito de la arbitrariedad de toda moral (como en el asesinato), sino que abarca una dimensión colectiva:

El individuo no es [...] por sí sólo, el valor que él quiere defender. Son necesarios, para componerlos,

---

<sup>85</sup> *Ivi.*

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 25.

por lo menos todos los hombres. En la rebelión el individuo se supera en sus semejantes, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica<sup>87</sup>.

Camus es consecuente con sus premisas: si el nihilismo “radical” de las ideologías políticas modernas niega todo valor al ser humano convirtiéndolo en un mero “objeto” en el torbellino de la historia, y, más en general, somete el mundo a una lógica utilitarista, entonces sólo recuperando lo que haya de imperecedero en la naturaleza es posible ponerle freno. De hecho, sería incorrecto derivar la naturaleza humana del acto de la rebelión porque, de ser así, se cometería el mismo error de los “historicismos”, que derivan la ontología de la historia (el hombre “no es”, sino que “se hace” según Sartre). Para Camus, el hombre es constituido y no en constitución, y la rebelión socava, por así decirlo, lo que le ha sido sustraído. En éste sentido la afirmación del no del esclavo rebelde dice más de lo que niega: el “no” del esclavo es un acto de doble negación, denegando lo que él no es y afirmando un ser perdido; asimismo, el “luego somos” no ha de ser interpretado como una constitución ontológica *ex-novo*, como una creación a partir de la rebelión, sino como redescubrimiento del ser perdido. La rebelión no puede ser, en pocas palabras, algo como un *pasage a l'etre*, donde antes no había nada sino más bien un acto de delimitación y determinación de lo humano.

No extraña que esta noción camusiana de naturaleza humana diese lugar a vivas polémicas de tipo político (más que filosófico). Desde *Les Temps Modernes*, Sartre tildaba de pequeño-burguesa esta pretensión de querer fundar la rebelión en la una naturaleza y en una moral universal. Esta postura era, según Sartre, “reaccionaria” en cuanto se basaba en una esencia inmutable al devenir histórico y a la praxis y estaba pues condenada al inmovilismo hipócrita. Sin embargo, si desde el punto de visto histórico es lícito suponer que el “compromiso” de Camus con la moral burguesa se debía sobre todo a la preocupación del autor por la violencia que ensangrentaba el frente franco-argelino<sup>88</sup>, desde el punto de vista filosófico es menester diferenciar Camus de aquellas teorías esencialistas que piensan la naturaleza humana como un dato, un “objeto”. Camus procura más bien mediar entre una visión puramente histórica y una de tipo esencialista:

---

<sup>87</sup> *Ibidem* p. 20.

<sup>88</sup> Sartre pone justamente el problema de como conjugar la rebelión de los esclavos con el respeto de la dignidad humana, que es también la del amo que los oprime. El mismo problema se postuló de cara al conflicto entre los rebeldes argelinos y el ejército francés, cuando el filósofo (aunque haya luchado en el frente de la resistencia francesa contra los nazi) no tomó claramente partido, invitando ambas facciones al sentido de la mesura. Camus nunca quiso legitimar el uso de la violencia, en un periodo en el que la violencia organizada era utilizada sistemáticamente tanto por París, como por los independentistas argelinos (Camus A., *Crónicas* (1944-1953), Alianza Editorial, Madrid, 2002). La frase “la virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio del mal” intenta ésta síntesis entre formalismo burgués y socialismo revolucionario, entre Dios y la Historia o, como dice su biógrafo Todd, San Agustín y Hegel. Intentó alejarse de una conducta moral pura e inmaculada de cierta cultura burguesa, así como de “la moral en la praxis” típica del historicismo (Todd O., Albert Camus. *Una vida*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 442).

En fin, tiene sentido aquello que debemos conquistar sobre el no-sentido. De la misma manera, no se puede decirse que el ser sea solamente al nivel de la esencia. ¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es más que existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no se puede experimentar sino en el devenir, el devenir no es nada sin el ser. El mundo no se halla en su estabilidad pura, pero no es solamente movimiento. Es movimiento y fijeza<sup>89</sup>.

Camus reivindica el valor del mundo griego, basado en las nociones de naturaleza humana y armonía, frente al mundo moderno, dominado por la alternancia de azar y racionalismo, pero sin reivindicar un modelo preciso (signo de su proverbial prudencia). Heráclito se convierte en un punto de referencia fundamental ya que el “filósofo del devenir”, a pesar de todo, puso un límite al fluir perpetuo: Némesis, la diosa griega de la medida, “fatal para los desmesurados”. Por lo visto, sería impreciso acusar a Camus de defender una visión esencialista del ser humano, ya que su noción de naturaleza humana tiene que ser entendida como un límite, una frontera, que el propio acto de rebelión tiene que respetar. De hecho, al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común a los hombres, la rebeldía descubre la medida y el límite que se hallan a principio de esta naturaleza. Camus parece aquí compartir otro refrán anarquista de malatestiana memoria, lo de la coherencia entre medios y fines: la afirmación de una ontología basada sobre los límites no puede ser alcanzada por medios que los trasbordan. Estos límites de la rebelión son encarnados en la figura de Kiliyev, protagonista de la obra de teatro *Los Justos*. Kiliyev, distintamente de su compañero Stephan, que lo sacrifica todo a la causa, incluso vidas humanas inocentes, es consciente de que la relatividad de sus actos y de su moral, así como del profundo dolor que conlleva quitar una vida humana. Él matará la archiduque Sergio sólo cuando este no esté acompañado por sus niños y, aún así, pagará (o mejor, expiará) con su propia el profundo dolor<sup>90</sup>.

Ahora bien. Antes de cerrar el apartado e introducirnos al estudio de Heidegger, es preciso sacar unas pocas conclusiones. El mensaje camusiano sigue siendo de gran actualidad política: es preciso rebelarse contra una lógica que no admite ningún otro criterio que no sea el de la eficacia. En la época del nihilismo consumido, donde nada es verdadero ni falso, ni bueno ni malo, entonces “la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, es decir, el más fuerte”<sup>91</sup>. Esta es, nos ha enseñado Camus, la ratio nihilista que está a la base de todo sistema de dominación. El nihilismo pues no es sólo la condición del hombre contemporáneo, sino una precisa lógica política, que se basa en la destrucción total (un freudiano instinto de muerte) y que tiene su cúspide en el fanatismo político-

---

<sup>89</sup> Camus A., *El Hombre..op.cit.*, pp. 273-274.

<sup>90</sup> Camus A., *Los Justos*, Alianza, Madrid, 2002; también véase “Los asesinos delicados”, en Camus A., *El hombre..op.cit.*, pp. 154-161.

<sup>91</sup> *Ibídem*, p. 11.

moral. Contra este sistema de dominación, Camus aboga por la rebelión como aquella dimensión de la existencia humana que no se deja reducir a la lógica del poder y al sistema de la violencia. Destructora de lo sagrado y de los “consuelos metafísicos”, la rebelión sin embargo no se convierte en cómplice del nihilismo mortífero. Todo lo contrario: el hombre rebelde se levanta contra toda clase de humillación y lucha para la integridad suya y la de los demás. Sublevándose, el rebelde descubre una comunión con los demás hombres; descubre, es decir, que pertenece a una “comunidad natural”, que es algo distinto de la “comunidad de intereses”<sup>92</sup>. Camus, por lo visto, abre una perspectiva post-fundacional y post-metafísica para pensar la política. La mismísima noción de sujeto, como actor todopoderoso que transforma el mundo alrededor a su antojo, queda puesta en entredicho. El absurdo revela esta que esta noción no es otra cosa que una construcción ilusoria (“juego estéril”); de ahí la imposibilidad de una “metafísica del sujeto” y de la auto-divinización del hombre. Camus, en pocas palabras, cuestiona la raigambre nihilista de la moderna historia política de occidente, que no ha sabido estar a la altura de la muerte de la metafísica y ha creado un modelo “productivo”, “eficiente”, “fabricador” de la acción política, donde un sujeto (el Hombre) se arroga el derecho de someter todo el existente a transformación infinita para realizar un *télos* histórico. Es preciso, en cambio, llevar hasta las consecuencias últimas del razonamiento absurdo y ser capaces de vivir sin fundamento ni *télos*. Sísifo y el hombre rebelde son dos caras de la misma moneda: ambos viven y obran en los límites de una existencia finita; ambos dejan atrás las esperanzas metafísicas y procuran hallar un sentido en la inmanencia. En este sentido, el último capítulo de *El Hombre Rebelde*, titulado significativamente “El pensamiento de mediodía” puede ser interpretado como una especie de testamento político del autor: allí Camus hace una llamada a restablecer la armonía perdida, buscando el sentido de la medida y la aceptación de la vida. Ahí el hombre del mediodía, aquel que no necesita fes extremas, dogmas imperecederos, pero que acepta el azar de la vida y la caótica casualidad del mundo.

Sin embargo, hay algunos puntos problemáticos en el discurso de Camus. En primer lugar, la arbitrariedad del paso del absurdo como condición individual a una ontología social. De hecho, el salto de la dimensión individual a la social (o comunitaria) está marcado por la desaparición de lo negativo: el hombre rebelde “descubre” un ser-en-común que ya está ahí y que, como hemos visto, consiste en una “naturaleza común” que une a los hombres todos. Aquí el juego de negación y afirmación está delineado de manera bastante clara. La negación del ser del esclavo (y del ser en general) es anterior a la afirmación (de un ser común), es decir, la cuestión ontológica precede y a la vez desemboca en la cuestión política (que entonces ya no es sólo política, sino ontológico-

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 20.



política)<sup>93</sup>. Aunque la negación esté a la base de la afirmación, para Camus no puede haber una negación que no se convierta en una afirmación, ya que esto significaría permanecer en el nihilismo mortífero. Camus, en otras palabras, ansía por superar el absurdo como condición individual y solitaria, hacia una comunión con todos los demás hombres. La rebelión, como hemos visto, procura realizar una unidad feliz en la cual todos los hombres, “hasta el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad preparada”<sup>94</sup>. Esta búsqueda de una unidad social es consecuente con las premisas teóricas de la rebelión: mientras el resentimiento que (a menudo) acompaña la acción revolucionaria, procura negar el otro y humillarle, la rebelión en cambio es afirmadora de una dignidad común. El rebelde quiere que se respete en los demás la misma dignidad que reclama para si mismo. Sin embargo esta noción de unidad (que Camus comparte con los anarquistas) es algo problemática y lo es precisamente porqué es arbitrario el salto desde el nihilismo individual a la afirmación de una comunión social. De hecho, Camus no consigue lidiar con la figura de Max Stirner, donde el nihilismo y la rebelión van de la mano. A pesar de las escasas tres páginas que le dedica, el eco de Stirner resuena en todo el trabajo. Según Camus, Stirner, además de haber anticipado Nietzsche bajo muchos puntos de vistas, es aquel que, borrando todo rastro de trascendencia, eleva el individuo a un rango divino:

Con Stirner el movimiento de negación que anima a la rebelión sumerge irresistiblemente todas las afirmaciones. Barre también los sucedáneos de lo divino de que está llena la conciencia moral<sup>95</sup>

Por lo tanto, la rebelión stirneriana también, desemboca en el crimen y en el asesinato porqué no contempla otro principio sino el individuo mismo. Camus se da cuenta que el nihilismo stirneriano no “encaja” en ninguna de las ideologías políticas de la modernidad: ello no convierte el individuo en una pieza del engranaje histórico, sometiéndolo a la lógica teleocrática, como los “historicismo”, ni tampoco a valores trascendentes, como el formalismo burgués. Stirner tampoco cree en la revolución porqué el revolucionario sigue creyendo en algo, mientras el nominalista Stirner no cree

---

<sup>93</sup> Podríamos mover a Camus una crítica utilizando sus propias armas. La rebelión camusiana quiere destruir el arché y a la vez consumir el nihilismo. Sin embargo la voluntad de trascender el nihilismo para encontrar un anclaje en la estabilidad de la esencia humana, revela ella misma una búsqueda de la trascendencia, del ser que demora inmóvil más allá del “devenir” nihilista. La rebeldía es negación de la negación, es decir niega la pura y sola fuerza negadora del fundamento y, por ende, persigue una causa que sobrepase la negación. La rebeldía funda allá donde el nihilismo había arrastrado dejando escombros, construye allá donde el nihilismo había demolido. Robando una guapa expresión a Lopez Petit, podemos decir que el nihilismo no toca fondo y se trasmuta en una rebelión fundadora. En conclusión, el mismo nihilismo que engendraba la rebelión está ahora callado y sometido a un principio que (¡gran paradoja!) es más original de la nada, es decir la naturaleza humana. La voluntad destructora de los ídolos, para parafrasear a Nietzsche, no llega a su noche profunda sino que se queda al crepúsculo o, sin metáfora, la rebeldía no ha sido totalmente iconoclasta. La palabra francesa *revolté* pues, recobra plenamente su sentido “italianista” que tenía en el XVI siglo, lo de girar, dar vuelta, revolver, en cuanto da una vuelta al nihilismo, sobrepasándole con una arriesgada maniobra de gira.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 63.

en nada sino en él mismo. Camus no coge el muy peculiar nihilismo stirneriano y, aunque se pueda estar de acuerdo con él acerca de la falta de límites de la negación de Stirner, no es lícito acomunar los herederos de Stirner con los de Nechaev, como hace Camus (ignorando su propia reflexión). Stirner da vida a un anarquismo ontológico consecuente con la destrucción de lo sagrado y, por ello, incapaz de desembocar en crimen. Volveremos, en su momento, a tratar del tema. Pero es preciso cerrar el discurso con una fábula que revela toda la ambigüedad de la relación entre rebelión y poder. Se trata de la fábula que Freud relata en *Tótem y Tabú*. En el origen de los tiempos los hombres primitivos vivían en hordas dominadas por un varón temible y violento al que todos los hijos estaban sometidos y que los privaba del acceso a las mujeres, hasta que finalmente los hijos le matan y se lo comen. Tras esta orgía canibalica, en la que los comensales se identifican con el muerto (comida totémica), el banquete ceremonial festivo (nótese la estrecha relación entre rebeldía y fiesta) se torna serio y los hijos sustituyen el padre con la imagen del padre, con el tótem que representa el poder ancestral. Desde entonces, la culpabilidad y el arrepentimiento de los hijos por el parricidio serán los aglutinantes de la comunidad de hijos-hermanos culpables, que se cohesionan tras esta culpa compartida. Asimismo, el tótem que ha remplazado el padre está allí a recordarles siempre la culpa ancestral, y se vuelve más poderoso que el padre en carne y hueso<sup>96</sup>. El “fracaso” de esta rebeldía primordial reside precisamente en un malentendido garrafal acerca la naturaleza del *arché*. A éste se le confunde por significado y no por el significante, lo cual lleva a pensarlo como contenido y no como pura forma, esto es, plástica, adaptable, maleable a las representaciones. Hay, en otras palabras, una especie de discordancia entre la representación del *arché* y su “naturaleza”, entre su significante y su significado. Heidegger entendió con lucidez la naturaleza vacía del *arché* cuando, comentando a Nietzsche en *Sendas perdidas*, observa que:

Si Dios ha abandonado su lugar en el mundo suprasensible, este lugar, aunque vacío, continua estando. La región vacante del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. El lugar vacío, en cierto modo, pide incluso ser ocupado de nuevo, y sustituido el Dios desaparecido por otra cosa<sup>97</sup>

El *arché*, como lo divino, es un atributo que se acompaña a cualquier representación, un conjunto de cualidades que dan sentido al ente *arquetípico*, sin porque atañer a su sustancia. Sin embargo, la antítesis (el sujeto antagonista) se forja *en contra de* una tesis (el *arché*) pensándolo como lleno, fijo, sustancial, como el Padre y no como el símbolo de la autoridad. Pensar el poder como rocoso, impone pensar una subjetividad antagonista que no sea vacante, es decir, nihilista. En otros términos:

---

<sup>96</sup> Freud S., *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. 34-69.

<sup>97</sup> Heidegger, M., *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979, pp. 180-181.

la antítesis reluce a su vez positividad si se le reconoce a la tesis su carácter positivo. De ahí, la necesidad de que la negación misma esté cargada de positividad, es decir, la necesidad de crear una contra-ontología. Esto lo veremos mucho más detenidamente cuando discutiremos de las tendencias “afirmativas” presentes en la filosofía anarquista. Por ahora nos baste subrayar engaño de pensar el *arché* como algo rígido (positivo), al cual se le opone una subjetividad antagónica igualmente rígida (positiva). Reconocer de la naturaleza espectral (dirá Stirner) y anárquica de la tesis, permite no sólo plantear el antagonismo en términos creativos y no puramente reactivos, sino la posibilidad de plantear el antítesis como “nada creadora” (otra vez Stirner) y no como contra-ontología. La antítesis pierde la rígida positividad que acabamos de ver para afirmarse como negación no desprovista de afirmatividad y, claro está, irreconciliable con la tesis (de no ser así no habría diferencias con el hegelismo). Hasta que no se reconozca la naturaleza fundamentalmente anárquica del poder, cada rebelión perpetuará la máscara metafísica del *arché* destruido.

## **1.2. Martin Heidegger. Morfología de la nada**

### **1.2.1. La “doble nulidad” del Dasein.**

Después de Heidegger, escribe Sergio Givone, autor de la *Historia de la Nada*, ya no se puede dar la espalda a la pregunta “¿Qué pasa con la nada?”, ya que después de Heidegger ya no es lícito plantear la cuestión del sentido sin al mismo tiempo plantear el problema del nihilismo<sup>98</sup>. De forma aún más tajante el filósofo japonés Keiji Nishitani afirma que “Heidegger nos brinda nada menos que una ontología donde el nihilismo se convierte en una filosofía”<sup>99</sup>. Asimismo, según Karl Löwith, Heidegger re-plantea la entera historia de Occidente como la historia del nihilismo<sup>100</sup>. Estos juicios (junto con muchos otros) detectan en el nihilismo y en el problema de la nada *el* tema que atraviesa el pensamiento heideggeriano, desde su obra temprana (*Sein und Zeit*), hasta los escritos explícitamente dedicados al asunto (en particular *Was ist Metaphysic*). Además, algunos lectores de Heidegger como Gianni Vattimo y Reiner Schürmann, han acentuado los aspectos “nihilistas” del pensamiento del maestro, sacando de ello filosofías políticas libertarias o anárquicas. Más allá de las intenciones del maestro, es lícito sacar la cuestión del nihilismo del marco estrictamente ontológico y hacer de ello un “tema político”. Mi intención en los párrafos venideros dedicados al “mago de Messkirch” (y sus más originales intérpretes) es lo de leer Heidegger como el eslabón para la construcción de una ontología anarquista, esto es, una teoría política post-

---

<sup>98</sup> Givone S., *Historia de la nada*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 1995, p. 255.

<sup>99</sup> Nishitani K., *The Self-Overcoming of Nihilism*, State University of New York Press, NY, 1990, p. 157.

<sup>100</sup> Löwith K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 218.

fundacionalista donde las categorías normativas y las identidades fijas quedan desestabilizadas de una vez por todas. En este primer apartado me centraré en el análisis de la presencia de la nada en el pensamiento del “primer” Heidegger (él de *Sein und Zeit*), prestando una atención especial a cómo la presencia de la nada en el universo existencial del sujeto humano (Dasein) llega a hacer tambalear la mismísima noción (moderna) de sujeto. Procuraré, por lo tanto, leer la analítica existencial investigando la constitución del sujeto en su entrecruce con la nada<sup>101</sup>.

En *Sein und Zeit* (1927) el tema de la nada es, por decirlo con un oxímoron, escondidamente invasiva. Aunque la palabra nihilismo nunca aparezca en todo el trabajo y el término nada (*das Nichts*) sólo muy esporádicamente, el tema de la nada es de cabal importancia para entender la analítica existencial. Es precisamente la presencia de la nada que hace tambalear las nociones modernas de “sujeto” y de “hombre”, que indican una sustancia o esencia en su base y de las cuales el Dasein heideggeriano está desprovisto. Por orden, veamos el asunto más de cerca.

Como es sabido, la finalidad declarada de *Ser y Tiempo* es la construcción de una ontología (*fundamental*) que, partiendo de una comprensión aunque vaga e imprecisa del ser, permita llegar a una plena determinación del sentido (*Sinn*) del ser mismo. Esta comprensión es posible a través de un análisis (analítica) de la manera de ser (la existencia) de aquel ente “privilegiado” que se interroga acerca del ser, esto es, el Dasein (literalmente: el ser-ahí). La *analítica existencial* desempeña por lo tanto una función “investigadora”, ya que la comprensión del ser siempre va precedida de una investigación sobre la manera de ser del ser-ahí. Éste, merced a su primado sobre los otros entes, permite buscar y encontrar el sentido del ser<sup>102</sup>. El privilegio que Heidegger otorga al ente hombre es que este, distintamente de los otros entes “está ocupado *con y por* su ser” y está por tanto abierto a su posible comprensión. Ésta primacía del ente hombre con respecto a los demás entes ha de ser entendida en un doble sentido. Primacía *ontica*, el cuanto el Dasein está determinado en su ser por su existencia, que le compete como modo de ser y que no comparte con los demás entes, que no ex-sisten como él; y primacía *ontológica*, ya que el Dasein se concibe en relación con el ser, “entiende del ser”, es decir, le “va su ser”, le corresponde y, a diferencia de los otros entes que son sencillamente lo que son (y no pueden ser distintos), el hombre “puede ser” y “ha de ser”. Por último, el tercer motivo de primacía se refiere a la comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein, volviéndose la condición ontico-ontológica de todas las ontologías. Heidegger define *existencia* la posibilidad del Dasein de ser:

El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto

---

<sup>101</sup> Esto servirá para detectar un sujeto que no se deje reducir a ninguna determinación positiva, ni en el sentido de una “esencia” (como la naturaleza humana para los anarquistas), ni de un devenir histórico de emancipación (como el proletariado marxista)

<sup>102</sup> Heidegger M., *Ser y Tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera) Editorial Universitaria, Santiago del Chile, 1997, p.30.

al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido el término Dasein como pura expresión del ser<sup>103</sup>.

El hombre, distintamente de los demás entes, no es algo “dado”, una pura presencia (una *esencia* entonces) sino que es posibilidad de ser (una *existencia*). Es sólo en la medida en que puede ser. El propio término “existencia” merece pues ser tomado en términos etimológicos, como *ex-sistencia*, (*ex-sistere*: salir fuera de) esto es, como capacidad de trascender la realidad en dirección de la posibilidad. La posibilidad, esto es, el poder ser, está a la base del concepto de existencia: el hombre es aquel ente cuyo ser es fundamentalmente posibilidad de ser. La esencia o naturaleza, pues, quedan descartadas en la descripción heideggeriana del ser humano porque estas nociones sólo son aptas para indicar las características de los entes, esto es, de las cosas. En cambio, decir que el la esencia del Dasein es su poder ser significa no sólo negar que tenga una naturaleza, pero, a un nivel más profundo, también negar que exista en la modalidad de la realidad. Si, de hecho el hombre es lo que “puede ser” o “ha de ser”, entonces no existe en el modo de la realidad o simple presencia (*Vorhandenheit*), sino en lo de la posibilidad. El Dasein, en conclusión, no es, como los demás entes, una objetividad estática, sino una capacidad para poder ser Es un *cómo* y no un *qué*:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*<sup>104</sup>.

Esta comprensión que el Dasein tiene del ser no es nada sino la apertura del Dasein hacia el ser: el ser acontece (*Ereignis*) a través del Dasein y sólo es comprensible por él en cuanto ser-en-el-mundo. El idioma castellano rinde justicia a este concepto heideggeriano en la palabra *comprender* que indica tanto el entendimiento, la inteligibilidad de una cosa, como el “estar adentro”, incluir. Por lo tanto, se puede subscribir la frase de Arturo Leyte cuando dice que “el Dasein señala el punto en que el ser y la comprensión del ser *coinciden*”<sup>105</sup>. El hilo que hilvana el Dasein al ser es entonces lo de la comprensión tanto como inteligibilidad del ser por el Dasein, que la co-pertenencia de ser y

---

<sup>103</sup> *Ibidem.*, p. 35.

<sup>104</sup> *Ivi.*

<sup>105</sup> Leyte A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 178.

Dasein:

...tan solo porque el Dasein está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible<sup>106</sup>.

En breve: el Dasein es un “espacio abierto” en el cual el ser acontece y se manifiesta, es decir es el sitio necesario del *desvelamiento* del ser<sup>107</sup>. El Dasein es entonces el “lugar” donde se puede alumbrar el sentido del ser (en general) ya que, nota Heidegger, “la comprensión del ser es ella misma, una determinación del ser del Dasein”<sup>108</sup>. El Dasein es la verdadera condición de posibilidad para el acontecimiento temporal del ser, que acontece sólo gracias al Dasein gravitando en el tiempo existencial humano. Eso quiere decir que el propio ser no es en sí mismo, sino que se da porque el Dasein le permite manifestarse como “pastor del ser”<sup>109</sup>. Por otra parte, es cierto que el concepto universal de ser trasciende todo ente concreto y, por lo tanto, no se puede reducir el problema ontológico de la existencia humana a *fuerza y fin* del interés ontológico. En conclusión: hombre y ser se co-pertenecen porque, si por un lado el ser necesita del hombre para revelarse o manifestarse, por el otro el Dasein necesita aún más radicalmente del ser para poder ser. De hecho, es el ser que determina al ente en cuanto ente, y no en un sentido óntico (es decir como característica que “pega” al ente) sino como su propia condición de posibilidad. Por lo visto hasta ahora, si por un lado Heidegger distingue el Dasein de las nociones modernas de hombre y sujeto, en cuanto que la primera no se puede reducir a una esencia (o a una presencia o una naturaleza), sino a una posibilidad, siempre abierta, de comprensión del ser, por el otro este mismo supuesto colinda con cierto humanismo. De hecho, la analítica “dignifica” el hombre en cuanto ente capaz de poner la pregunta ontológica acerca del ser<sup>110</sup>. Tiene pues razón Andrés Osés-Ortiz al decir que en el “primer Heidegger” hay una “inflación” del hombre, que destaca sobre los otros entes y casi parece el verdadero protagonista de *Ser y Tiempo*. El filósofo vasco hasta ve en la relación *ser-Dasein* la misma lógica que movía el súper-hombre nietzscheano “del ser sentido trasladado de lo infinito a lo finito, de lo absoluto a lo relativo, de la trascendencia pura a la trascendencia impura o

---

<sup>106</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 249.

<sup>107</sup> Esta primacía de la existencia sobre la esencia será reafirmada también en el pensamiento posterior a *Ser y Tiempo*. Por ejemplo en Introducción a la *¿Qué es la Metafísica?*, Heidegger dirá: “desde la existencia correctamente pensada se puede pensar la “esencia” del hombre, en cuya apertura el propio Ser se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que esta verdad del ser se agote en el Dasein o acaso se vuelva una con el, a la manera de lo que dice la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad” (Heidegger M., Introducción a *¿Que es la Metafísica?*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 78).

<sup>108</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 33.

<sup>109</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 259.

<sup>110</sup> Especialmente después de la famosa *Khere*, Heidegger intentará desmarcarse de este tilde, y hará hincapié en que desde el comienzo su verdadero objeto de investigación había sido el ser y no el hombre. Un texto fundamental es, a este respecto, la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger M., *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2006).

inmanente”<sup>111</sup>. Osés-Ortiz parece indicar una “bajada” del ser hacia (o mejor, a través del) hombre, como si el primero se inmanentizase en el segundo y éste último resplandeciera de una nueva luz, ganando algo más que su simple “ser hombre”.

Ahora bien. Como hemos anticipado, la comprensión que el Dasein tiene del ser es siempre una pre-comprensión, que ocurre (véase nota 82) *con* y *por* su ser. De hecho, por un lado, la abertura del Dasein al ser se realiza desde aquel factum que el Dasein siempre es, esto es, la relación del ser-ahí *consigo* mismo. Por el otro lado, se realiza *por* su ser, como proyecto y dirección. Pues, el *con* y el *por* aluden a las dos dimensiones constitutivas del Dasein, la de ser *Geworfenheit* (arrojado) y *Entwurf* (proyecto). Es preciso, para nuestro discurso, examinar más detenidamente estas dos dimensiones ya que ellas configuran la “doble nulidad” del Dasein, que está suspendido entre la nulidad como arrojado y la nulidad como proyecto.

Primero, el Dasein es ente arrojado (*Geworfenheit*) entre los otros entes. Su estado de arrojado (o de yecto, según las traducciones), determina lo que “es” en tanto que “sido”. Su ser es en primer lugar siempre un ser pasado. De ahí que la inteligibilidad que el Dasein tiene de su propia existencia nunca es una intuición ex-abrupto, sino que necesita una previa comprensión de la mundanidad de los entes entre los cuales se encuentra arrojado:

Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí. El término “condición de arrojado” *mienta la facticidad de la entrega a sí mismo [...] La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein*, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido<sup>112</sup>.

La pre-comprensión que el ser-ahí tiene de sí mismo es entonces siempre y en primer lugar una comprensión de su ser-en-el-mundo (*in-der-welt-sein*), adonde el *welt*-mundo no indica un kósmos que le pre-existe en un sentido objetivo (como pensaba la ontología tradicional), sino más bien una implicación del Dasein en ello, como un concepto ontológico-existencial de la mundanidad. No podría haber mundo sin un Dasein, fáctico y concreto, como fuerza creadora de la totalidad de significados que le rodean<sup>113</sup>. El Dasein pues entiende el mundo a partir de una pre-comprensión contextual de éste, una comprensión como cadena de remisiones que hereda de su pasado. En la cotidianidad media (que, recordemos, es el punto de partida del análisis fenomenológico), la

---

<sup>111</sup> Ortiz-Oses A., *Heidegger y el ser sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, p. 18.

<sup>112</sup> Heidegger M., *Ser y...op.cit.*, p. 159.

<sup>113</sup> Berciano M., *Superación de la Metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1993, p. 51-60

comprensión que el Dasein tiene del mundo es, ante todo, una participación crítica e irreflexiva al entorno histórico-social en el cual se halla<sup>114</sup>. Es también intuitivo el hecho de que el individuo se encuentra desde siempre rodeado por un mundo de sentidos que luego el mismo ayuda a transmitir “significando” el mundo. En conclusión: la comprensión del ser pasa por una comprensión-interpretación de que el Dasein tiene de sí mismo *en* los demás entes. Heidegger llama disposición afectiva (*Befindlichkeit*) el modo originario de encontrarse (y de sentir) en el mundo más allá de una comprensión puramente “teórica” de ello:

Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la “evidencia” de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí<sup>115</sup>.

Heidegger está cuestionando el trascendentalismo de la fenomenología, y del neo-kantismo, que pretendían fundar un conocimiento “objetivo” basándose en la división sujeto-objeto. A la base de estas filosofías, había una noción del ser-humano como de un espectador neutral e desinteresado, un puro ojo volcado al mundo. En cambio, la noción heideggeriana de ser-en-el-mundo cierra la brecha entre sujeto y mundo, ya que el Dasein, en su condición de arrojado, está desde siempre profundamente comprometido (ante todo emocionalmente) con el mundo que le rodea. El mundo no se presenta al Dasein como un “objeto” con el cual sólo en un segundo momento el hombre entra en relación atribuyéndole un significado, sino que las cosas son, ya desde el comienzo, preñas de significado. Queda comprometida, en esto, la concepción moderna de la realidad como simple presencia: si el mundo en el cual se halla arrojado el Dasein le precede como totalidad de sentidos; el conocimiento no puede ser nunca un “movimiento” del sujeto hacia el objeto presente, sino siempre una pre-comprensión que borra los confines entre “sujeto” y “objeto”:

Estar-en-el-mundo [...] quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas<sup>116</sup>.

El conocimiento entonces nada tiene a que ver con una mirada límpida y sin prejuicios sobre el mundo ya que, de ser así, se perdería la comprensión del mundo como posibilidad, para reducirlo a simple “presencia” y objetividad estática. Esta visión peca de un prejuicio ilustrado según el cual,

---

<sup>114</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 41.

<sup>115</sup> Heidegger, M., *Ser y.op.cit.*, p. 160.

<sup>116</sup> *Ibídem*, p. 103.



una vez abandonados los prejuicios, las cosas aparecerán tal y como son “en sí”. Pero el análisis del estado de *Geworfenheit* lleva a repensar críticamente esta polaridad entre observador y observado, sujeto y objeto, hombre y mundo, sobre la cual se basaban las ontologías tradicionales. En conclusión: mundo y hombre son co-constitutivos: el Dasein no es un sujeto trascendental, un ojo puro vuelto hacia el mundo, sino que es más bien “impuro”, en el sentido de que la manera en que se le dan las cosas no depende de él, sino de la “efectividad de ser entregado”. Pero si la comprensión del mundo es siempre, como acabamos de ver, una pre-comprensión a partir de una totalidad de significados que preceden históricamente al Dasein determinado, entonces el fundamento del Dasein es nulo. Heidegger es al respecto cristalino:

Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe *antes* de su fundamento, sino siempre sólo *desde y como él*. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no subsistir, sino que mienta un no que es constitutivo de este *ser* del Dasein, de su condición de arrojado. El carácter negativo de este “no” se determina existencialmente así: siendo sí-mismo, el Dasein es el ente arrojado en cuanto *sí-mismo*<sup>117</sup>.

El Dasein se descubre, en su estado de arrojado, como fundamento nulo (*ein geworfene Grund*). Es decir, al interrogarse acerca de su ser, el Dasein se encuentra como ser-en-el-mundo, cuya “esencia” es inseparable del mundo mismo o, para decirlo con el ya citado Nishitani, donde al sujeto interrogante le es imposible separarse del objeto interrogado<sup>118</sup>. Al interrogarse acerca de su ser, el Dasein se encuentra cómo ente arrojado cuya enigmática existencia no es nada más sino el simple *Das*, el estar-ahí. Su punto de vista no es lo del pensamiento reflexivo o de la interrogación objetiva del científico, sino de aquel que descubre la in-diferencia entre hombre y mundo. También según Modesto Berciano, el carácter neutro del *Das* indican una “potencia del origen” que entraña cada existencia concreta y fáctica (no hipotética), a la cual no se le pueden atribuir características fijas y esencias<sup>119</sup>.

Pero la presencia de la nada en el “sujeto” es tal vez aún más evidente en el segundo existencialista

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>118</sup> Dice Nishitani: “cuando la nada es experimentada antes de la existencia del sujeto (*self*) o de sus fundamentos, uno ya no se puede permitir tener dos sujetos (*selves*) distintos, el sujeto que interroga y el sujeto que es interrogado. El sujeto está obligado a volverse uno, y el sujeto mismo decide no ocultarlo o evadirlo. En esta decisión del sujeto, él se hace uno, se hace sujeto como tal” (Nishitani K., *op.cit.*, p. 2).

<sup>119</sup> De ahí que el Dasein, según Berciano, nunca consigue ser él mismo si no en la construcción de su propio poder-ser como constitución ontológica en potencia Berciano M, *op.cit.*, p. 50.

del Dasein, esto es, su ser proyecto (*Entwurf*). Si el carácter de arrojado remitía a una dimensión más bien “pasiva” del ser-ahí, en cambio la proyección remite al aspecto “activo” del Dasein. Dice Heidegger (en un paso denso):

¿Por qué el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos *el proyecto* [*Entwurf*]. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe [...] El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste es sus posibilidades como posibilidades<sup>120</sup>

Distintamente de los demás entes, que no pueden sino ser los que son, el Dasein es siempre posibilidad de ser. Como proyecto, el Dasein está abierto a las posibilidades o, más precisamente, está abierto a la propia posibilidad de existir en lugar de detenerse en una posición fija. Por lo tanto, el proyectarse del Dasein no significa hacer una elección concreta y determinada, esto es, elegir una posibilidad entre otras, sino el abrirse a las posibilidades de la existencia. Mientras los entes son en el modo de la realidad, el Dasein ex-siste en lo de la posibilidad, en cuanto no está definido por “categorías” que delimitan su esencia, sino por la posibilidad de ser en cada momento. En uno de los pasos tal vez más conocidos de *Ser y Tiempo* Heidegger dice:

*La “esencia” del Dasein consiste en su existencia.* Los caracteres destacables de este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre una manera de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término “Dasein” con que designamos a este ente, no expresa su que, como mesa, casa, árbol, sino el ser<sup>121</sup>.

Pero entonces el Dasein no tiene un “que”, su existencia viene a ser algo como nada. La existencia, que no se concreta en una posibilidad determinada, se queda abierta en la “pura” posibilidad de ser o no ser si misma. Posibilidad como posibilidad de existir y nada más. De no ser así, el Dasein se

---

<sup>120</sup> Heidegger M., *Ser y...op.cit.*, p. 169.

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

dejaría llevar por la posibilidad de no existir, que no tiene a que ver con el suicidio, sino con el tomarse como una cosa, esto es, existir en la modalidad de la simple presencia. La nulidad pues entraña al Dasein no sólo en su estado de yecto, sino también como proyecto. Al elegir, el Dasein está limitado fácticamente por la situación en la cual se halla arrojado y, por tanto, sólo puede proyectarse sobre la base de las posibilidades que cercenan su mundo. En el siguiente párrafo se verá en qué modo, a partir de su estado-de-yecto, el Dasein puede elegirse o no elegirse, es decir, puede ser propio y orientarse para la existencia, o se impropio y tomarse por una sustancia. Esta última opción es un intento de huir de la nada que conlleva la existencia como posibilidad: pensarse “algo” provee, de hecho, cierta protección y seguridad<sup>122</sup>. De momento quedémonos con lo que hemos ido argumentando: también en cuanto *Entwurf*, el Dasein es nulo. Él siempre está expuesto al ser, pudiendo escoger ser o no ser, pero en todo caso su existencia se revela como posibilidad, y no como necesidad. Por consiguiente, el Dasein no tiene propiedades objetivas o determinaciones ciertas. No tiene, en pocas palabras, una esencia. También en este caso, es evidente la ruptura con las ontologías tradicionales, donde la esencia se refería solo al “*qué soy*”. Pero en Heidegger, la existencia se refiere al “*que soy y tengo que ser*”. Y es precisamente en este “*tengo que ser*” donde la nada entra insidiosa. De hecho, que el Dasein todavía no sea significa que su naturaleza es siempre incompleta, irrealizada, y siempre irrealizable. Es decir, es una falta constitutiva. La posibilidad, para Heidegger, ha de mantenerse en el ámbito de lo hipotético y no de lo real: en cuanto se realice, la posibilidad deja de ser tal para convertirse en realidad *hecha*. Por esto, según Vattimo, decir que “la esencia del hombre consiste en su existencia” es legítimo sólo a pacto de entender la existencia como un “poder ser” siempre vivo y que nunca se puede agotar en una realidad circunstanciada. El sentido del “proyecto” pues, nada tiene a que ver con una realización de este, sino simplemente con el carácter de aperturidad a las posibilidades de ser. De otro modo, no habría ninguna diferencia entre Heidegger y las ontologías tradicionales, que conciben la existencia como simple presencia (*Vorhendenheit*)<sup>123</sup>. Pero si la existencia como posibilidad se queda en el ámbito de lo no-realizado todavía (y, por lo que hemos visto, no realizable), entonces el Dasein como proyecto es fundamentalmente nulo. Priscilla Cohn (en un trabajo llamativamente titulado *Heidegger: su filosofía a través de la nada*), ha hecho hincapié en al nihilismo profundo que marca la noción heideggeriana de existencia. Y no sólo porqué el Dasein es un ente constantemente falto de ser: al irle su ser en la cotidianeidad media, el hombre se encuentra en “falta de autosuficiencia”, “finitud” o “imperfección” del ser”<sup>124</sup>, sino sobre todo porqué las posibilidades que componen la existencia son un “aún no” (*noch nicht*) en el sentido de que no existen todavía como realidad

---

<sup>122</sup> Leyte A., *op.cit.*, pp. 92-95.

<sup>123</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 26.

<sup>124</sup> Cohn P., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1975, p. 23

concreta, sino sólo en un futuro hipotético. La aparente paradoja es que, si quitásemos al Dasein su poder-ser, le quitaríamos su “esencia”, que es una calidad “positiva”, pero el poder-ser contiene el “aún-no” de las posibilidades irrealizadas, es decir la componente “negativa”. Así, la “positividad” del ser del Dasein, esto es su existencia, se funda en la “negatividad” de no ser-todavía. El “aún-no” es el horizonte abierto que, literalmente, posibilita la manera de ser venidera del Dasein. Su ser es paradójicamente posible gracias a su no-ser-todavía<sup>125</sup>. Por lo tanto, el “aún-no” no ha de ser entendido como una carencia que pueda ser colmada, sino una falta constitutiva del Dasein que nunca puede “llegar a ser” y alcanzar un estadio de resolución.

En conclusión: el Dasein está atravesado por una doble nulidad (*Nichtigkeit*): como arrojado y como proyecto. El Dasein no puede ser fundamento, pero tampoco puede ser fundado, en cuanto es él mismo quien abre el horizonte de comprensión del ser y del mundo donde acontece toda relación de fundación. Así, si por un lado el “verdadero” fundamento es el Dasein mismo que, anteriormente a los entes, comprende el ser abriéndose al horizonte en el cual los entes se hacen visibles (un horizonte que pero trasciende y precede los entes), por el otro no puede ser fundamento en un sentido metafísico, como principio de razón suficiente cartesiano, es decir, como simple presencia, porque existe como que proyecto<sup>126</sup>. Dicho en otro modo, el Dasein es no puede ser fundamento de su ser (*causa sui*), sino sólo en su ser proyectándose; pero en cuanto ente que es proyectándose, no puede nunca llegar a ser fundamento de su ser ya. Por esto José Gaos, primer traductor de Heidegger al castellano, está en lo cierto cuando dice que, al proyectarse, el Dasein “toma sobre si su fundamental ser ya con el no ser fundamento se sí mismo que entraña este<sup>127</sup>”. Heidegger mismo, por otro lado, alude claramente a la doble nulidad del Dasein en el apartado 58, dedicado al concepto de “culpa” (*Schuld*):

El Dasein es su fundamento existiendo es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades y, comprendiéndose de esta manera, él es el ente arrojado. Ahora bien, esto implica que, pudiendo ser, el Dasein está cada vez en una u otra oportunidad, que constantemente *no* es alguna otra y que ha renunciado a ella en el proyectarse extensivo. El proyecto está determinado no sólo por la nihilidad de ser fundamento en tanto que aquel siempre está arrojado, sino que, incluso *como proyecto*, es

---

<sup>125</sup> La autora así lo explica “...al Dasein se le describe mejor como ente que se “hace” a si mismo en términos del futuro y, en este sentido, el futuro que no es aun, es al mismo tiempo una parte del Dasein. El Dasein en tanto que existe como Dasein, llega a ser lo que aún no es y, por consiguiente, el “aun-no” pertenece al mismo Ser del Dasein” (*Ibidem*, p. 86-87).

<sup>126</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 66.

<sup>127</sup> La frase completa de Gaos es: “El ser-ahí es, pues, fundamento de su ser, en el sentido de que este, a pesar de no ser obra de si mismo en cuanto ser ya, tiene que tomarse sobre si, por así decirlo, en cuanto ser proyectándose, porque el ser-ahí, en cuanto es el ente que ya es, y en cuanto es el ente que es proyectándose, es el mismo, es él mismo- pero sin por nada de esto poder llegar a ser fundamento de su ser ya, sino todo lo contrario: al proyectarse toma sobre si su fundamental ser ya con el no ser fundamento se sí mismo que entraña este” (Gaos J., “Introducción” a Heidegger M., *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1986, p. 72).

esencialmente negativo [*nichtig*]. [...] La nihilidad a que nos referimos pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades extensivas<sup>128</sup>.

En este párrafo hemos visto la originalidad del concepto heideggeriano de Dasein respecto de las nociones modernas de hombre y sujeto. El Dasein como ente que no es “anterior” al significado, que se construye a partir de él pero sin que él mismo pueda hacer de principio, choca contra las concepciones metafísicas de la naturaleza humana, que se basaban en una noción de esencia como dato y presencia. Pero también consigue superar las nociones no sustantivas del ser humano propuestas por Rousseau o Kant que, en polémica con la tradición aristotélica, afirmaban que la esencia del ser humano estaba en su libertad y, en lugar de calidades y virtudes (es decir un repertorio de atributos), privilegiaban las propiedades formales. Estas visiones siguen ignorando, para Heidegger, que la existencia humana es una determinación histórica y, por ende, incompatible con una naturaleza siempre idéntica<sup>129</sup>. El Dasein carece de esencia, es *Grund* sólo en cuanto *Ab-Grund*, ausencia de fundamento o abismo sin fondo. Recordando Pascal: no tenemos naturaleza, solo somos una *condition humaine*.

### 1.2.2. Autenticidad y comunidad.

En el párrafo anterior hemos visto la inviabilidad filosófica del concepto de sujeto en el pensamiento heideggeriano. Hablar de “sujeto” en Heidegger es posible sólo despojando esta noción de todo rasgo constitutivo. El *Dasein*, como hemos visto, nada tiene en común con el sujeto tal y como lo ha pensado la modernidad, esto es, como aquella entidad auto-centrada y constitutiva, como presencia plena y *esencial*. Sujeto y mundo no son dos esferas separadas y autónomas, donde el primero es un observador imparcial y desinteresado del mundo “objetivo”, sino que se co-pertenecen sin que sea posible dividirlos artificiosamente. Heidegger, por lo dicho, se inserta muy a-problemáticamente en el marco de la modernidad, si por modernidad entendemos, con Bruno Latour, el momento de la separación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. En realidad, según Latour, la entera historia de Occidente puede ser leída como el desencadenamiento de una lucha entre el sujeto-Hombre y el objeto-naturaleza, donde el primero consigue, a través del uso de la razón, liberarse de la tiranía de la naturaleza, tanto exterior como interior (la bestialidad). El sujeto por tanto emerge como sujeto a través de un acto de liberación del mundo natural y de

---

<sup>128</sup> Heidegger M., *Ser y...* op.cit., pp. 303-304.

<sup>129</sup> “El hombre ex-siste –dice Löwith– en tanto está en camino hacia algo. Por lo tanto, el pensamiento de Heidegger no es una meditación oriental ni una contemplación griega del ser siempre idéntico, sino un estar-en-camino históricamente condicionado y que desea de un modo moderno” (Löwith K., op.cit., p. 203).

emancipación del “mundo de las cosas”<sup>130</sup>. También la ciencia y la técnica moderna son, para Latour, hijas de esta división entre un mundo humano, compuesto por sujetos hablantes y pensantes por un lado, y el mundo de las cosas, inconscientes hacia si mismas, mecánicas y totalmente funcionales a la intervención humana por el otro<sup>131</sup>. Heidegger encuadra el mismo problema desde otro ángulo: es la metafísica que, olvidándose del ser, reduce el mundo a entes totalmente manipulables por el hombre. Por tanto, la división entre un sujeto conocedor y un objeto conocido ha de ser vista como el desenlace natural de la metafísica:

Cuanto más completa, y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen [...] el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre<sup>132</sup>

El *humanismo* no es otra cosa sino la concepción metafísica de lo humano, que lo toma por centro y unidad del mundo, y cuyo cumplimiento son la ciencia y de la técnica moderna. El humanismo procede pues de un determinado “entendimiento del ser”, porque es posible poner la figura humana como centro del mundo, del cual es separado, sólo en la medida en que se haya reducido el mundo a la totalidad de entes transformables. Esta equiparación entre humanismo y metafísica resultará aún más clara sólo en un texto que generalmente se ubica en el “segundo” Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Con la *Carta*, escrita en 1947 (veinte años después de *Sein und Zeit*) Heidegger se proponía dar respuesta a una conferencia que Sartre dio el año anterior (titulada *El existencialismo es un humanismo*), además de esclarecer algunos malentendidos que habían surgido alrededor de su filosofía. Como es sabido, en *El existencialismo es un humanismo*, Sartre, usando conceptos (y un léxico) heideggerianos, echaba cuenta con cuantos (sobre todo cristianos y marxistas) acusaban el existencialismo de ser una filosofía nihilista y depresiva, además de falta de una dimensión ética. Contra estas afirmaciones, el filósofo francés reivindicaba la estrecha relación del existencialismo

---

<sup>130</sup> Latour B, *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007, p. 33-34.

<sup>131</sup> En el siguiente capítulo, veremos que también las doctrinas políticas revolucionarias -marxismo y anarquismo- comparten esta separación, donde un sujeto puro coge las leyes del mundo natural-o histórico, para transformarlo a su antojo.

<sup>132</sup> Heidegger M., *Caminos de..op.cit.*, p. 76.

con un humanismo implícito y latente, que llama *humanismo existencialista*:

Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que el mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre si mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia si mismo, sino siempre buscando fuera de si un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizara precisamente en cuanto a humano<sup>133</sup>.

El humanismo existencialista pues toma el ser humano no como un ser superior (como hacía el humanismo abstracto), sino como radical apertura a la trascendencia: el hombre es un ser que está siempre por realizarse, pues es libertad radical de ser, infinitamente responsable de “lo que él hace de él”. Así, al concepto de naturaleza humana, Sartre prefiere el de condición humana ya que el hombre, distintamente de los otros objetos, que son lo que son, es apertura a la posibilidad de ser, siendo lo que “él se hace”. A pesar de la aparente similitud con Heidegger, hay, como este último procura resaltar en la mencionada *Carta*, una incompatibilidad fundamental entre los dos pensadores. El problema que entraña el humanismo (aunque se trate del humanismo anti-esencialista de Sartre) es, a los ojos de Heidegger, su complicidad con la metafísica. De hecho, no basta con denegar la *esencia* como un dato objetivo y natural, prefiriendo la *existencia* en tanto que libertad, si luego no se cuestiona esta última como realidad efectiva:

aquí no se trata de una oposición entre existencia y *essentia*, porque aún no se han puesto para nada en cuestión ambas determinaciones metafísicas del ser y mucho menos su mutua relación. Dicha frase encierra todavía menos algo parecido a una afirmación general sobre el Dasein entendido en el sentido de la existencia, en la medida en que esa denominación, que fue adoptada en el siglo XVIII para la palabra «objeto», quiere expresar el concepto metafísico de realidad efectiva de lo real. Antes bien, lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí», es decir, el claro del ser. Este «ser» [...] tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la ex-sistencia, que sigue siendo distinta de la existencia metafísicamente pensada<sup>134</sup>.

El problema que el humanismo reitera es, en pocas palabras, lo de confundir la cuestión del hombre con la del ser, y olvidarse de éste último. La inversión sartreana de la frase platónica “la *essentia* precede la existencia”, sigue siendo, dice Heidegger, una inversión metafísica. Por esto el único humanismo posible es, para Heidegger, un humanismo de lo inhabitable, un desierto existencial donde no hay sitio para el hombre como tal. Heidegger es entonces el más coherente entre los

---

<sup>133</sup> Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2007, pp. 85-86.

<sup>134</sup> Heidegger M., *Carta...op.cit.*, pp. 29-30.

“existencialistas” (tal vez precisamente porque nunca se definió tal): igual que Camus y Sartre, él también intenta recuperar un sujeto fáctico e histórico, en respuesta a la tradición del idealismo racional (de Descartes pero también de su maestro Husserl) que advocaba un sujeto lógico abstracto, y sin embargo el camino que recorre es muy distinto del de los compañeros franceses. Mientras Sartre pasará del derrotismo nihilista de *El Ser y la Nada*, al materialismo humanista de *Crítica de la Razón Dialéctica*, y Camus logrará superar el solipsismo cartesiano remitiéndose a la noción (no priva de ambigüedad, como hemos visto) de naturaleza humana, Heidegger no hace nada de esto. Él, para decirlo con una guapa expresión de Karl Löwith, no permite al Dasein salir de su “nulidad extrema”<sup>135</sup>. Tal y como hemos visto, el Dasein es un sujeto negativo en su doble naturaleza de caído y de proyecto. El fundamento heideggeriano se queda infundado y nunca se convierte en sustancia. Y sin embargo hay un punto, problemático y fascinante, que hace “flaquear” la filosofía heideggeriana y que la acerca aquel giro que Simone de Beauvoir ha llamado “conversión existencialista”, esto es, al giro (presente tanto en Camus como en Sartre) que consiste en la búsqueda de una especie de sitio incontaminado “más allá” del virus nihilista de la auto-destrucción. Hablamos, como se intuye, de los conceptos de autenticidad (*Eigentlichkeit*) e inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), que ya hemos mencionado en el párrafo anterior. Más aún, este tema abre un abanico más amplio para reflexionar sobre la noción, igual de problemática, de comunidad y de ser-en-común en Heidegger. Veamos entonces de que se trata.

Afirmar que el Dasein es *Geworfenheit Entwurf*, esto es, un proyecto que está siempre concretamente situado, y que puede elegir sólo a partir de las posibilidades fácticas que delimitan su mundo, es reconocer que en la Dasein hay una tensión entre el estar abierto a las posibilidades, y detenerse en una posición “sustantiva”. En vía preliminar es preciso no cometer el error, filosóficamente imperdonable, de ver la facticidad y la existencialidad del Dasein como dos características opuestas e incompatibles. Ellas, en cambio, van de la mano. Leyte afirma que estaríamos equivocados al leer la existencialidad como ontológica y la facticidad como óntica, en cuanto son ambas ontológicas. A partir de allí, es lícito decir que el Dasein, que siempre es ontológico, esto es, que siempre responde a un proyecto existencial, sin embargo siempre opta por algo óntico, esto es, un ente determinado<sup>136</sup>. Entonces, autenticidad e inautenticidad, o propiedad e impropiiedad, han de ser leídos ante todo en términos ontológicos, como posibilidad del Dasein de escoger o no el ser. Más sencillamente, ellas definen “el horizonte cotidiano en el que se encuentra el Dasein”<sup>137</sup>.

Ahora bien. Hemos visto que el Dasein es arrojado en un mundo que comprende como totalidad de

---

<sup>135</sup> Löwith K., *Heidegger..op. cit.*, p. 137.

<sup>136</sup> Leyte A., *op.cit.*, p. 110.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 93.



significados que a él remiten. El estadio originario del Dasein es lo de la caída o de-yección (*Verfallenheit*) en un determinado mundo histórico y social, y al cual él participa de manera a-crítica e irreflexiva. Esta comprensión del mundo, dice Heidegger, se basa en el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*)<sup>138</sup>. La comprensión del mundo que, hemos visto, es siempre una pre-comprensión, es desde el comienzo derivada de las opiniones de masa, los prejuicios, la manera normal y corriente de ver las cosas. La “esencial tendencia de ser de la cotidianidad”<sup>139</sup>, está pues entregada al estado interpretativo de la mentalidad del *se* (*man*). Ahí dominan la hablaturía (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*), es decir el interés indisciplinado y distraído hacia todo y nada, y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) entendida como indistinción entre lo genuinamente descubierto y la mera apariencia del saber. Ahí se comparten las opiniones comunes no porque las hayamos verificado sino sólo por el simple hecho de ser comunes, y por tanto *se* amplifica y *se* repite lo que ya *se* ha dicho. El “prototipo antropológico”, si nos fuese concedido hablar así, que Heidegger está aquí describiendo es el *Das man*, el hombre cualquiera liberal, desarraigado y vago. Este hombre no elige su ser y se queda en la inautenticidad convencional e insignificante. Él es aquel que “oficializa” cada asunto, confundiéndose en la muchedumbre de caídos, habla como habla la gente, se interesa por lo que interesa a la gente, interpreta como interpreta la gente. Este recorrido es, dice Heidegger, el más sencillo de tomar, y el más reconfortante ya que permite a esta clase de hombre suprimir la angustia existencial, amparándose en el Uno colectivo y cotidiano:

La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad en relación al modo propio de comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y dirigir la “vida” plena y auténtica procura al Dasein una *tranquilización* para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para si mismo tentador es, al mismo tiempo, tranquilizante. Sin embargo esta tranquilidad en el ser impropio no conduce a la quietud e inactividad sino al “ajetreo” desenfrenado<sup>140</sup>

La impropiedad, en pocas palabras, ha de ser vista como aquella modalidad de comprensión caracterizada por una incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, ya

---

<sup>138</sup>“La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado. Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello con que la interpretación misma ya está “puesto”, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa” (Heidegger M., *Ser y..op.cit*, p. 174).

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 200.

que, en vez de encontrar la cosa misma, uno se mantiene en las opiniones comunes y corrientes<sup>141</sup>. Sin embargo, precisa nuestro filósofo, no hay ningún reproche moral hacia este estado de *Verfallen*, ninguna “valoración negativa”, ya que la caída no es “caída” desde un estado más puro y más alto, sino *el* modo fundamental y originario de estar en la cotidianidad. Siendo la caída una determinación existencial, no se puede caer afuera del mundo porque, nos dice Heidegger, ser en el mundo es tentador, y acceder a esta tentación es, simplemente, existir. La impropiedad del estado de caído entraña pues la verdadera existencia fáctica del Dasein y, por ello, no puede ser objeto de ningún juicio moral. Heidegger, al respecto, es claro:

La estructura ontológico-existencial de la caída sería también mal entendida si se le quisiera atribuir el sentido de una mala y deplorable propiedad óptica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada<sup>142</sup>.

Pero si la impropiedad refleja la incapacidad de abrirse a las cosas, de comprenderlas de verdad, en cambio la propiedad es la apropiación del sentido de las cosas. Heidegger no presenta la autenticidad en términos éticos/morales, sino sólo “gnoseológicos”, esto es, como una comprensión verdadera de las cosas. De hecho la existencia propia “no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente sino que existencialmente solo una manera modificada de asumir ésta cotidianidad”<sup>143</sup>. De hecho, si el Dasein inauténtico tiene una comprensión del ser a partir de la cháchara, la charla y la habladuría, esto es, a partir del régimen público del “se”, en cambio el Dasein auténtico se apropia (*Eigen*: propio) directamente de las cosas en su relación con ellas, y no a partir del régimen de publicidad generalizado. Una comprensión auténtica de las cosas significa incluir las cosas mismas dentro del proyecto propio de la existencia. Mientras pues en el caso de la existencia inauténtica, las cosas aparecen como simples objetos o presencias, en cambio en la comprensión auténtica las cosas entran a formar parte del “proyecto” del Dasein, esto es, se presentan en su verdadera (auténtica) naturaleza de posibilidades. Apropiarse de la cosa pues, quiere decir, incluirla en el proyecto de la existencia. De hecho el proyecto del “se”, las cosas nunca entran en el proyecto de alguien, es decir, nunca aparecen por lo que son, posibilidades, sino que presentan como “objetos” y nada más. En cambio, el Dasein auténtico se apropia de las cosas, llevándolas en su proyecto existencial<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 42.

<sup>142</sup> Heidegger M., *Ser y... op.cit.*, p. 198. Y, en otro paso: “El fenómeno de la caída no nos da algo así como una “visión nocturna” del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela la estructura ontológica esencial del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días” (*Ibidem*, p. 201).

<sup>143</sup> *Ivi.*

<sup>144</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 44.

Auténtico e inauténtico son entonces las dos modalidades de ser del Dasein. Pero las dos, antes de ser características ónticas, son ante todo modalidades gnoseológicas, eso es, modalidades del conocimiento que remiten a dos maneras de ser-en-el-mundo. Por un lado entonces hay el Dasein que se elige, y por el otro el que se pierde; por un lado el miedo (como modalidad de la inautenticidad), por el otro la angustia (del ser-ahí auténtico); por un lado el habla (que representa el logos), por el otro la charla; de una parte la curiosidad como avidez de novedades, de la otra el auténtico asombro. Si entonces el ser inauténtico es quien elige no ser, el ser auténtico, a lo contrario, es quien escoge la verdadera elección del ser. En estos términos José Gaos describe las dos alternativas:

por ser el ser-ahí en cada caso esencialmente su posibilidad, puede éste ente en su ser elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca [...] los dos modos de ser de la propiedad y de la impropiedad tienen su fundamento en que todo ser ahí se caracteriza por el ser en cada caso mío<sup>145</sup>

También Otto Pöggeler interpreta el conflicto propio/impropio en términos de temporalidad, donde el la cotidianidad y el carácter de impropio han de interpretarse como “intratemporeidad”, por la cual el Dasein “cae en aquello que está en el tiempo, olvidando de esta manera la maduración que da tiempo al tiempo mismo”<sup>146</sup>. Se trata de una noción “vulgar” de tiempo, en base a la cual el ente se presente al ser-ahí según la modalidad de la presencia y no en el horizonte temporal del proyecto.

Pero Heidegger da un giro, según muchos comentadores inesperado y hasta traidor de su propia filosofía, al concepto de inautenticidad/autenticidad declinándolo en términos políticos. Lo que Heidegger hace, como veremos detenidamente enseguida, es interpretar la autenticidad en términos de destino y referir este último al acontecer abarcante de la comunidad, que Heidegger llama pueblo (*Volk*). El punto de partida para fundamentar esta ecuación (autenticidad-destino del pueblo) es precisamente el estudio del Dasein como ente fáctico. El ser-ahí siempre y sólo existe, como hemos visto, en su condición de yecto, arrojado en un mundo de significados que le preceden. Sobre todo en el parágrafo 26, Heidegger destaca el papel de los demás seres humanos en posibilitar una comprensión del ser del Dasein. Al respecto es preciso, nota Heidegger, acotar el sentido de quienes son los demás:

[los otros] no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son más bien aquellos de quienes generalmente uno mismo *no* se distingue, entre los cuales también se está.

---

<sup>145</sup> Gaos J., *op.cit.*, p. 54-55.

<sup>146</sup> Pöggeler O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 74.

Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co”-estar-ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del Dasein; él “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar en el mundo ocupándose circunspectamente de él [...] En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con” el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común (Mitwelt)*. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la *co-existencia (Mitdasein)*<sup>147</sup>.

Hablando de los otros, Heidegger usa términos como co-existencia (*Mitdasein*), mundo en común (*Mitwelt*) o ser con (*Mitsein*), y nunca humanidad (*Mitmenschlichkeit*), en cuanto este está empapado de un sentido metafísico: sigue pensando el sujeto humano en términos de simple presencia (y no de posibilidad), dividiéndolo del mundo “objetivo”. En cambio, para Heidegger, el mundo (*welt*) del Dasein existe como mundo en común (*Mitwelt*), es decir, la existencia del individuo siempre su-pone y pre-supone “los otros”, pero no en el sentido de una intersubjetividad o intencionalidad, donde un yo puro se dirige a otro yo puro que le trasciende, sino (una vez más) en un sentido ontológico. Por tanto el “con” es más originario del yo y del tu, es decir, el “sujeto” es singular porqués desde siempre es ya plural. La comunidad pues no puede ser, para Heidegger, fruto de un pacto entre individuos que se agregan, ni tampoco un mítico lugar arcaico que luego los individuos abandonan, sino lo que *ontológicamente* los individuos siempre han sido. Ahora bien. En este punto es donde Heidegger da un salto de la autenticidad a la “comunidad”. Si la existencia auténtica comprende las cosas en tanto posibilidades, es decir, si las cosas se presentan en su naturaleza de posibilidades en el ámbito de un proyecto decidido, entonces la temporalidad tiene que manifestarse en relación con el pasado, el presente y el futuro. El Dasein resuelto, dice el filósofo alemán es aquel que se abre a una comprensión de la existencia como posibilidad a partir de su estado de yecto. La resolución, dice Heidegger, abre las posibilidades fácticas del existir propio “*a partir del legado que ese existir asume en cuanto arrojado*”<sup>148</sup>. La resolución de la autenticidad no significa pues “sustraerse al estado interpretativo recibido”, sino abrirse a las posibilidades del existir partiendo precisamente de aquel legado que este existir asume en cuanto arrojado. Por esto Heidegger habla de “retorno resuelto a la condición de arrojado”, esto es, a la asunción conciente de las posibilidades recibidas por la tradición. De ahí que el Dasein resuelto es aquel que acepta el Destino individual (*Schicksal*), es el conjunto de *mis* posibilidades que pueden darse a partir de mi herencia (mi pasado) y no de cualquier otra<sup>149</sup>. Este Destino consiste en ecoger la posibilidad más propia que es la resolución anticipadora de la propia muerte:

---

147 Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 144.

148 Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 399.

149 Leyte A., *op.cit.*, pp. 150-151.

Sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen y lleva al Dasein a la simplicidad de su *destino* (*Schicksal*). Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de si mismo a si mismo en la posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido<sup>150</sup>

Nos detendremos en el siguiente apartado acerca del tema del ser-para-la-muerte. Lo que más interesa es la declinación colectiva del Destino que Heidegger hace poco después:

Pero si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* (*Geschick*). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como el estar juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del Dasein y en su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein<sup>151</sup>.

De las citas propuestas, desprendemos una idea cardenal: el Dasein propio o auténtico es el Dasein que acepta, de manera deliberada y consciente, el propio destino. Cada verdadera elección no es nada sino un “dejarse elegir”, escoger su destino individual en tanto destino colectivo del pueblo al cual se pertenece. De hecho, la “esencia” fáctica del Dasein hace que él no sea un agente atrapado en un contexto del cual no se puede escapar, y tampoco pura razón universal separada del mundo, sino un compromiso entre los dos. En su calidad de arrojado, se halla en una situación mundana que limita sus opciones y posibilidades (que siempre están circunscritas al acontecimiento histórico del ser). Existir auténticamente pues no puede sino significar cobrar conciencia de la historicidad del ser que nos determina, y reconocer el compromiso con el proyecto de la comunidad humana del pueblo. Para decirlo con otras palabras: la verdadera elección es siempre la elección de lo ya elegido, la libre apropiación de lo inevitable. Aceptación consciente del contexto. Existencia caída contra existencia asumida<sup>152</sup>. Ésta idea, es de sobra decirlo, choca fuertemente con una visión de la elección como “libre” acto individual, típico de las modernas sociedades liberales.

---

<sup>150</sup> Heidegger M., *op.cit.*, p. 400.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>152</sup> Bourdieu P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 88-89.

El asunto, problemático y espinoso, ha dividido los intérpretes del filósofo de Messkirch, entre quienes leen la analítica de la existencia, y más específicamente la declinación del concepto de autenticidad como asunción de la responsabilidad hacia el pueblo, como precursora de las ideas políticas del hombre Heidegger y quienes en cambio ven la tentativa de dotar la comunidad de rasgos histórico-destinales una traición de su mismo pensamiento<sup>153</sup>. Representante de la primera vertiente es el ex-pupilo de Heidegger Herbert Marcuse que, en un tajante artículo publicado en junio de 1934 en *Zentralorgan*, revista del Institut de Sozialforschung de la Escuela de Frankfurt, afirma que la adhesión del maestro al nacionalsocialismo, lejos de ser un simple “error juvenil” o una elección debida a una confusión política, es perfectamente coherente con su pensamiento, que Marcuse enmarca en lo que llama “Visión del mundo del Realismo heroico-racial” (donde también pone Jünger, Schmitt, Sombart, Scheler y Spencer)<sup>154</sup>. Ésta “visión” arraiga en la idea de autenticidad tal y como Heidegger la formuló en la analítica existencial y estaría a la base de la *Genstalt* política nacionalsocialista. Heidegger, según Marcuse, pecaría de falsa concreción, en cuanto él, queriendo liberar el sujeto de sus ataduras lógicas-abstractas típicas del Idealismo racional, abogó por una visión concreta-histórica de la noción de hombre, pero empapada del espíritu reaccionario de tipo heroico-racial. Heidegger no habría conseguido llevar a las extremas consecuencias la facticidad del “sujeto” Dasein, encontrando un freno a su moto indefinido e indeterminado en la necesaria vinculación al Destino de un Pueblo (*Schicksalsverbundenheit des Volkes*), de la Herencia (*Erbe*) que cada uno tiene que aceptar, de la mítica Comunidad popular (*Gemeinschaft*). Heidegger habría por tanto renunciado a la facticidad histórica (y a su materialidad) en la medida en que vinculó la existencia del hombre (como libre elección de posibilidades) a la Verdadera posibilidad, la del Destino (y recreado un sujeto sustantivamente autónomo y autosuficiente). Así la analítica existencial habría sucumbido a una nueva Antropología, la del

---

153 Según algunos, las desafortunadas elecciones, en ámbito político, de Heidegger, tendrían su base teórica precisamente en esta fundamentación teórica del concepto de autenticidad. Es tristemente consabido el compromiso del filósofo con el régimen nacionalsocialista, tal y como queda claro en el famoso Discurso de rectorado pronunciado el mismo año (1933) en que Hitler ascendía a canciller, y que según muchos representa casi un manifiesto de adhesión política del filósofo al tercer Reich (Heidegger M., *Escritos sobre la universidad alemana*, Técnos, Madrid, 1996). Los intentos de explicar la adhesión de Heidegger al nacional-socialismo, como la lógica consecuencia de la analítica existencial, es cosa nota. Me limito aquí a indicar algunos de los trabajos más sugerentes al respecto: Harries K., Heidegger as a Political Thinker, “Review of Methaphisics” 29, June 1976, pp. 642-669 (donde el autor halla temas del “Discurso de Rectorado” en la analítica existencial) y, en castellano: Gonzales Varela N., *Heidegger: nazismo y política del ser*; Farias V., *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998, o el interesante ensayo Löwith K., “Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger”, *Les Temps Modernes*, Noviembre 1946. Por mi parte, coincido con el juicio de Alfredo Marini, que ha indicado una contradicción entre “una gran filosofía y una pequeña biografía”.

154 Marcuse H., *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado*, en “Cultura y Sociedad”, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1978, pp.16-44. Al principio Marcuse era un entusiasta seguidor de la filosofía heideggeriana, en la que veía una tercera vía frente tanto al positivismo que al neokantismo. La consideraba un nuevo inicio para la Filosofía porque fundamentada en la praxis del hombre y no en abstractos principios académicos. Luego se volverá uno de sus más grandes detractores y no solo tras la adhesión de Heidegger al NSDAP en 1933, sino también por la calificada *false concreteness* de su filosofía, demasiado relacionada a conceptos abstractos como Dasein, das Man, Sein, Existenz, totalmente inadecuados para comprender la realidad contemporánea.

hombre reaccionario, cargado de rasgos hogareños- raciales- heroicos:

¿a que tipo de ‘Historicidad’ (*Geschichtlichkeit*) nos referimos, cual es la forma del actuar político (*politischen Handelns*), y cual es el tipo de *praxis* que se pretende lograr? Cual es el actuar que postula la nueva Antropología como *praxis* ‘autentica’ del Hombre (*‘eigentliche’ Praxis des Menschen*)?”<sup>155</sup>

De aquí, el salto al nacionalsocialismo (según Marcuse) es breve. La fidelidad a la comunidad de Tierra y Sangre y la apología de la doctrina del Estado Total (*der Lehre vom totalen Staate*) son los desemboques más coherentes de esta doctrina. De hecho, si el Destino del hombre no se puede separar del Destino de su comunidad de pertenencia, el Estado total se convierte en la (natural) expresión del camino del *Volk* hacia este Destino. Heidegger por tanto forzaría la analítica existencial en un sentido político en la medida en que lleva el Dasein a superar su estado de arrojado/inauténtico para abrazar el Destino auténtico. Se trata, si queremos, de aniquilar la inautenticidad del hombre común, el *Das Man*, para encaminarse hacia su posibilidad más auténtica que lo vincula a su comunidad. Marcuse, si lo vemos más de cerca, está acusando Heidegger por lo que nosotros acusamos a los existencialistas, es decir, haber abandonado la facticidad del sujeto y su negatividad constitutiva, para introducir una afirmatividad y positividad ontológica (que coincide con el Destino de la comunidad). De hecho, la visión racial-heroica provee el sujeto de un contenido y una sustancia que borran su radical negatividad. Y esto entraña tanto su condición de arrojado, que queda sustituida por la Herencia del pasado compartido, como la de proyecto, que acaba coincidiendo con la adhesión al Destino de la comunidad<sup>156</sup>. En la lectura marcusiana entonces, el Dasein autentico ya no es un simple individuo que ex-siste, un particular autónomo y aislado, más bien un Yo colectivo, un “sujeto” comprendido en una estructura ontológica que lo lleva del “hado” a la “mitencia”. El ser humano sería ante todo un ser colectivo, un ser arrojado (su pasado) en una Comunidad dada, y a la vez capaz de proyectarse (su futuro) ética y políticamente hacia el Destino de su *Volk*. Es decir, si el futuro puede llegar al yo es sólo porque este yo sólo sea un “sido” (o, que es lo mismo, futuro tendría sentido como herencia del pasado). Por su lado, también George Steiner vislumbra en el tema heideggeriano de la autenticidad fuertes rasgos políticos-teológicos. El *Dasein* se sale de su inautenticidad constitutiva para abrazar la autenticidad, donde la primera es una especie de *felix culpa*, una condición previa necesaria para la resurrección del hombre o, para usar la metáfora del propio Steiner, la “feliz caída” de Adán que prepara la

---

<sup>155</sup>Marcuse H., *op.cit.*, p. 73, cit. en Gonzales Varela., *op.cit.*, 19.

<sup>156</sup>A pesar de las críticas al maestro Marcuse, en la elaboración de su propia filosofía, hereda y re-propone la noción heideggeriana de autenticidad, pero “dándole la vuelta”. También para el francfortés, el hombre se encuentra arrojado en un contexto capitalista de alienación que le hace inauténtico y tiene que recuperar la autenticidad perdida (Feenberg A., *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York, 2005, p. xii).

llegada de Cristo. La ontología se tornaría política porque el Dasein no puede llegar a la autenticidad afuera de la Comunidad, depositaria de dicha cadena de re-envíos. El ser auténtico de hecho no se desarrolla como condición solipsista del hombre, sino sólo a partir del compromiso colectivo con la sociedad<sup>157</sup>. También Karl Löwith lee la analítica existencial como una anticipación de las ideas políticas de Heidegger y como la razón de su asunción de la (ignominiosa) responsabilidad hacia sus tiempos. En *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, Löwith interpreta el discurso del Rectorado de Heidegger de 1933 como la cifra de la “confusión”, por parte de Heidegger, entre historia real y suceder auténtico del Dasein. El maestro, es decir, se esperaba del movimiento nacionalsocialista “una revolución completa del Dasein alemán”, esto es un cambio de la esencia del hombre. También en el lenguaje, el Discurso de rectorado se parece, dice Löwith, a la jerga de *Ser y Tiempo*, una obra que ya contenía “en nuce” los conceptos que hubieran llevado Heidegger a adherirse al nacionalsocialismo<sup>158</sup>. Además, también en este sentido se podría interpretar la respuesta que Heidegger dio al mismo Löwith en 1933 cuando, en Roma, el ex-pupilo le preguntó porqué, a pesar de haber dimitido del cargo de rector en Friburgo (y entonces también de su obbligo de fidelidad al régimen), seguía llevando una esvástica al brazo. “Historicidad” contestó Heidegger<sup>159</sup>.

La interpretación que acabamos de exponer es sin duda alguna mayoritaria dentro de la exégesis heideggeriana, pero hay quien se ha disociado de ella, viendo en la declinación histórico-destinal de la noción de comunidad una traición que el mismo Heidegger habría hecho de su propio pensamiento. De hecho, hay razones suficientes para ver, más bien que coherencias y continuidades, incoherencias e fracturas en la manera en que Heidegger relaciona el tema de la comunidad con el de la autenticidad. En primer lugar, desde una perspectiva heideggeriana, la oposición entre autenticidad e inautenticidad debería ser menos neta. Es como si Heidegger “olvidara” la naturaleza originaria del ser impropio, pues su carácter ontológicamente constitutivo del Dasein, e introdujera, como dice Roberto Esposito, un “desnivel ético” entre los dos términos. Aunque, en un primero momento, Heidegger hay subrayado (como hemos visto) que la condición impropia no debía ser considerada como una forma degenerada de algo previo que se corrompió y que por ende se debía reconquistar, luego abandona esta equivalencia entre propio e impropio dotando la propiedad de un

---

<sup>157</sup> Steiner ve una separación neta entre la idea heideggeriana de la “positividad” de la enajenación (el estadio inauténtico), y los grandes modelos de la caída del hombre en la cultura occidental, el marxista y el terapéutico. Por un lado, el estado de caído heideggeriano no es una degeneración de una edad de oro donde había justicia social e igualdad económica (como en el primer Marx), un mítico paraíso primitivo, del cual no tenemos (onticamente) experiencia alguna, pero tampoco podemos (ontologicamente) atar hilos conductores de exégesis. Por el otro, tampoco la terapia freudiana se puede adaptar al Verfallenheit heideggeriano, donde no hay crímenes o complejos originales, sino solo una condición (mundana) que relaciona el hombre con el mundo y los demás hombres. Steiner G., *Heidegger*, FCE, México, 2005, pp. 75-76.

<sup>158</sup> Löwith K., *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, Les Temps Modernes, Noviembre 1946.

<sup>159</sup> Véase Löwith K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Antonio Machado, Madrid, 1993.



sentido “moralmente” superior. Según Esposito pues, la “culpa” de Heidegger sería haber olvidado que la impropiedad es, desde siempre, una característica del Dasein y del origen mismo y, por ende, de haber cedido a esa dialéctica de pérdida y reencuentro, alienación y desalienación, extravío y reapropiación:

Si el origen se ha perdido, es preciso recuperarlo siguiendo esa coimplicación dialéctica de presuposición y destino que el propio Heidegger había deconstruido. La comunidad-cuando se la presupone como algo que precede a nuestra condición-debe ser reconocida entonces en nuestro destino: por eso se la debe re proyectar y reconstruir según su esencia originaria, según su originario «haber sido». Este es el terrible silogismo que atrapa a Heidegger desde el interior de su propio discurso, y convierte imperceptiblemente al más drástico pensamiento de la comunidad en su más tradicional mitologema filosófico-político; transforma lo «en común» de todos en una comunidad particular a la conquista de su porvenir, a través del reencuentro de su origen más puro. Esto-y no otra cosa-fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio, hacer hablar afirmativamente a su voz primigenia; atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología. Una teleología a través de su genealogía<sup>160</sup>.

Heidegger, en pocas palabras, fuerza el tema de la comunidad en un sentido que no le pertenece, haciendo un viraje hacia lo “propio” como superación de lo “impropio”. Si el origen se ha perdido en la cháchara, la curiosidad, etc. de lo Uno colectivo, pues es preciso recuperarla como destino. Pensando la comunidad *ab origen* como algo que nos precede, Heidegger la pensaría también como destino, como proyección de algo originario, de algo que ya “ha sido”. De esta forma, lo común se convierte en la comunidad como destino que re-encuentra su origen más puro. Pero, dice el filósofo italiano, no hay nada que recuperar porque nada ha sido corrompido: el origen es “heideggerianamente” lo que siempre hemos sido, esto es, el carácter singular-plural de la existencia. La comunidad entonces:

No pertenece a nuestro pasado ni a nuestro futuro, sino a lo que ahora somos. Nuestro éxtasis. Nosotros en tanto extáticos [...] No es lo que la sociedad suprimió, ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es resultado de un pacto, de una voluntad de una simple exigencia que los individuos comparten. Pero tampoco es el lugar arcaico del que ellos provienen y que abandonaron. Y ello por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común<sup>161</sup>

En pocas palabras: en la concepción comunitaria de Heidegger la comunidad no es algo completo,

---

<sup>160</sup> Esposito R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrutu, Buenos Aires, 2003, p. 167.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 158.

afirmativo (en su origen o en su destino), no tiene sustancia alguna, sino que es esencialmente inacabada. Pues, no hay ninguna obligación de realización ya que los hombres son *ya y desde siempre* comunidad. Su ser en común es precisamente la apertura extática a la falta constitutiva. La comunidad misma es vacío, es nada-en-común. Según Esposito, en conclusión, la comunidad heideggeriana es una comunidad impolítica, en el sentido de que el ser-en-común es un ser libre respecto de cualquier realización histórico-empírica. Es una comunidad que se funda “en negativo”, donde no hay sujetos, sino que destruye la misma idea de subjetividad: el yo es ya siempre un nosotros en su “fundación”. Por esto, sigue el pensador italiano, no tiene sentido tachar de incompleta la noción de comunidad en Heidegger, ya que la suya no es una filosofía política, que parte de los individuos preconstituidos para llegar a formar “comunidad”, sino una ontología, donde la comunidad es “lo originario” del individuo. Pero una originariedad, decíamos, sin-origen. Éste no ha de ser entendido como una esencia de la cual el hombre tiene que re-apropiarse, sino en una común impropiedad. La constitución ontológica del Dasein, que es su ser-en-el-mundo, es entonces ya su ser-en-común. Nada menos.

Una segunda razón (si quisiéramos “más originaria”) para rechazar la declinación de la autenticidad en términos histórico-destinales se debe a cierta ambigüedad de los mismos conceptos de autenticidad e inautenticidad. A pesar del despiste lingüístico, la inautenticidad no corresponde a un estado negativo o privativo del ser, sino más bien lo contrario: el ser inauténtico se cree un sujeto y piensa su existencia como una sustancia. Confundiéndose en el Uno colectivo (y en las habladurías corrientes), y disfrazándose de las reconfortantes ideas del “se”, el ser inauténtico (que grita: “yo, yo” dice Heidegger) considera su existencia como una sustancia, disfraza de. El ser inauténtico corresponde entonces al estatus *positivo* del hombre. En cambio, la autenticidad es un fenómeno *negativo*, en cuanto al Dasein se le revela, en la disposición afectiva de la angustia, el mundo por lo que es, es decir, nada. Como veremos continuación, en la angustia, el Dasein se entera finalmente de no ser nada, de no ser un sujeto pleno: la voz de la conciencia, que habla “en la modalidad del silencio”, interpela al uno en su mismidad y le proyecta hacia sus posibilidades. Merced a ello, el Dasein cobra conciencia que su ser no es una sustancia sino un ser-posible y, por ello, nulo. La angustia por tanto “singulariza” el Dasein, lo obliga a enfrentarse a sí mismo, a encontrarse como fundamento nulo<sup>162</sup>. También Felipe Martínez Marzoa privilegia esta lectura “negativa” de la autenticidad, que por ende nada tiene a que ver con la aceptación de un mítico destino común, sino más bien con su contrario, esto es, con la sustracción de todo lo que pertenece al campo fenoménico básico. El hombre, despojándose de todo lo que procede del exterior, alcanza su propia nada,

---

<sup>162</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, pp. 153-154.

haciéndose cargo, por así decirlo, de su nihilidad<sup>163</sup>. El Dasein, según Martínez Marzoa, alcanza la autenticidad sólo en la medida en que logra liberarse de la mundanidad en que está arrojado y que le provee un estatus positivo y por ende cobra conciencia de la falta de todo fundamento subjetivo. Por ello, la autenticidad no puede ser una perspectiva acabada, sino una meta cumplida justo en su falta de plenitud: el Dasein jamás puede ser autentico debido al hecho que su único fundamento es la nada. Desde esta perspectiva, la impropiedad no es un estadio cerrado del Dasein sino una radical apertura hacia la propiedad, ya que la *positividad* que entraña el concepto de propiedad revela en realidad una *negatividad ontológica*. También Arturo Leyte dice algo parecido a la hora de cuestionar la idea de propiedad. Esta, nos dice, ronda una contradicción que en cambio no ataña la impropiedad: si la propiedad es apertura al “poder ser”, de existir en lugar de detenerse en una posición, pues la elección de posibilidades es un límite para la autenticidad misma. Eligiendo, el Dasein descarta otras posibilidades que eran igualmente suyas, que le pertenecían como proyecto y, por ello, se torna “impropio”<sup>164</sup>. Pero Leyte también destaca el carácter paradójicamente *negativo* de la propiedad: mientras el Dasein que vive inauténticamente toma la existencia no como una posibilidad, sino como una cosa, como una sustancia, que le confiere cierta protección y seguridad, en cambio el Dasein auténtico se abre a una comprensión del ser como posibilidad para la muerte<sup>165</sup>.

Sólo a estas condiciones, esto es, sólo a pacto de no leer la autenticidad en términos de realización del destino común, Heidegger es preferible a Camus. Sólo si la *negatividad* radical que es el sujeto, no se borra en la *positividad* de una ontología social, Heidegger merece ser recuperado “contra” Camus. Así, vale la pena mantener el concepto de autenticidad sólo si con ello no se indica un estatus positivo o afirmativo de la existencia, sino una radical imposibilidad. Esto, como veremos, será el camino de Max Stirner.

### 1.2.3. Angustia y ser-para-la-muerte.

Hemos concluido el párrafo anterior reflexionando acerca del estatuto “positivo” del Dasein inauténtico que, perdido en el Uno colectivo, se toma por una sustancia “olvidando” la existencia como posibilidad de ser. Heidegger describe esta modalidad como un sentirse a casa (*zu Hause*) entre los “entes intramundanos”, donde recibe cobijo y protección. En la trivialidad cotidiana pues, el Dasein se concibe como un ente entre los otros entes, esto es, como una presencia entre otras y es

---

<sup>163</sup> Martínez Marzoa F., *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999, p. 32.

<sup>164</sup> Leyte A., *op.cit.*, p. 112.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 93.

incapaz de apropiarse de las cosas en tanto posibilidad. Ahora bien. Heidegger otorga a una disposición fundamental (*Grundstimmung*) la capacidad de sacar el Dasein de su estado de “caído”, donde desde siempre se encuentra arrojado, y proyectarlo hacia el entendimiento de su ser cómo posibilidad (esto es como ex-sistencia). Hablamos de la angustia (*Angst*), que Heidegger analiza en el párrafo 40 de *Sein und Zeit* y luego volverá a discutir en *¿Qué es la metafísica?* En el escrito del '27, Heidegger comienza con distinguir fenomenológicamente la angustia del miedo (tal y como Kierkegaard había hecho antes que él):

El ante-que de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no pueda estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-que de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto “relevantes”. [...] El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva<sup>166</sup>.

Distintamente del miedo pues, que se refiere siempre a un objeto determinado, la angustia carece de objeto. Ella es más bien algo como un miedo a la nada o una amenaza general a la existencia. Las cosas en el mundo no son objetos de la angustia, que sólo teme a algo indescifrable e indistinto como la posibilidad del mundo como tal. Por esto Heidegger puede decir que el “*ante-que de la angustia es el mundo en cuanto tal*”<sup>167</sup>. Lo que oprime, en otras palabras, no es un ente específico y tampoco el conjunto de los entes, sino el mundo mismo como totalidad. Pero, sigue Heidegger, mundo no es sino lo que pertenece al Dasein en su ser-en-el-mundo y, por ello, decir que el ante-que de la angustia es el mundo es como decir que “*aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*”<sup>168</sup>. Por lo dicho, la angustia es una disposición afectiva fundamental porque, en ella, no se abre sólo un aspecto limitado del mundo, sino, dice Leyte, “el mundo como mundo en su insondable e inconceptualizable presencia”<sup>169</sup>. Lo que queda comprometido en la angustia no es, en otras palabras, un ente intramundano (como en el caso del miedo), sino la posibilidad misma de las cosas-a-la-mano, es decir, el mundo (*Welt*) como posibilidad de aparición de todo ente. El mundo, en su totalidad, aparece como un horizonte negro falto de significación. En la angustia, el ente intramundano pierde toda significatividad, mientras se impone “el mundo en su

---

<sup>166</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 208.

<sup>167</sup> *Ivi.*

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>169</sup> Leyte A., *op.cit.*, p. 122.

mundaneidad”<sup>170</sup>. Esta insignificancia ha de ser interpretada como falta de fundamento del mundo y del ser-en-el-mundo del Dasein. Es decir, si el estado interpretativo público verte sobre las cosas, en la angustia el Dasein experimenta la falta de fundamento del horizonte de significación. Su ser-en-el-mundo le aparece pues por lo que es: contingente y finito. Heidegger es claro al respecto cuando afirma que “aquello *por lo que* la angustia se angustia-dice Heidegger-se revela como aquello *ante que* ella se angustia: estar-en-el-mundo”<sup>171</sup>. Hasta el lenguaje normal y corriente da cuenta de este “aniquilamiento” del mundo cuando, una vez pasado el momento angustioso, se dice “no era nada”. Este modo de hablar acierta onticamente en lo que era porqué el mundo se convierte ello mismo en una nada.

Ahora bien. Heidegger describe el estado en que la angustia sumerge el Dasein como de inhospitalidad o desazón (*Unheimlichkeit*), haciendo hincapié en la originariedad de este estado respecto del de la familiaridad (*Heimlichkeit*) que gobierna la vida diaria del ser-ahí. El primero, precisa nuestro filósofo, es un modo de la desazón del mundo y no al revés. Aquí, el Dasein se ve arrancado de la seguridad y de las costumbres que le otorgaba su estado de “caído”; pierde las coordenadas que orientaban su ser-en-el-mundo y derrumba “la tranquilizada seguridad de si mismo, el claro y evidente “estar como en casa” (*Ze-Hause Sein*)<sup>172</sup>”. Caída y angustia, por lo dicho, tienen un carácter especular y opuesto: si en la primera el Dasein está perdido en los entes intramundanos como uno más de ellos, la segunda le saca de su cotidiano estar perdido en el Uno colectivo. Heidegger afirma que esta desconexión toma la forma de un aislamiento y de singularización del Dasein:

...la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo y, consiguientemente, ante si mismo como estar-en-el-mundo<sup>173</sup>.

Este aislamiento no ha de entenderse como el desencuentro del sujeto con el mundo, sino más bien lo contrario. No es que haya un sujeto sin mundo, sino que, en la angustia el sujeto-Dasein se descubre finalmente como ser-en-el-mundo. Más sencillamente, el Dasein deja de interpretarse a si mismo según el patrón del Uno colectivo y verse como un ente entre los demás entes y se reconoce “singularizado en su singularización” (*vereinzelt in der Vereinzelung*). Así, se abre e instituye el mundo, que ya no parece fragmentado y parcial, sino como una unidad. Sólo así, el Dasein puede

---

<sup>170</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 211.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>172</sup> *Ivi*.

<sup>173</sup> *Ivi*.

sustraerse a la existencia inauténtica y “empuñarse a si mismo” (*Sich-selbst ergreifen*) y vivir en modo auténtico:

la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse de forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder estar-en-el-mundo [...] La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder ser, es decir, revela su ser *libre para* la libertad de escogerse y tomarse a si mismo entre manos<sup>174</sup>.

Sólo singularizándose, dice Heidegger, el Dasein cobra conciencia de que propiedad e impropiidad son posibilidades de su ser<sup>175</sup>. Pero esto no significa que haya algo como un “recorrido inevitable” que lleva de la caída a la existencia auténtica; la angustia sólo lleva el ser-ahí a “ver la caída como tal”<sup>176</sup>.

Pues bien. Es evidente, ya desde ahora, la relación de la angustia con la nada. No tanto porqué, a nivel óptico, el mundo se retrae y se derrumba la seguridad de todo orden, sino sobre todo porque, a un nivel ontológico, al Dasein mismo se le revela su propia nulidad. En la experiencia de la angustia, mundo y ser-ahí ya no se presentan por separado, sino en su unidad fundamental de ser-en-el-mundo. El Dasein deja de verse como un ente, que subsiste según la modalidad de la simple presencia, sino como *nada*. Según Prishilla Cohen “...lo que se le abre al Dasein en la angustia es su propia Nada. Precisamente es esta Nada la que produce la angustia vaga e indefinida ante la que el Dasein trata de huir”<sup>177</sup>. De hecho, si el ser del Dasein es posibilidad y si la posibilidad nunca se puede dejar “cristalizar” en una elección determinada, entonces la angustia revela al Dasein su naturaleza abismal, esto es, su falta de un fundamento determinado. En la angustia pues, el Dasein descubre su capacidad de trascender los entes determinados (que entonces ya “no son nada”) e instituir el mundo como totalidad de significados. La relación de la angustia con la trascendencia retorna en *¿Qué es la metafísica?*:

El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia. Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica [...] La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo

---

<sup>174</sup> *Ivi*.

<sup>175</sup> Escribe Heidegger: “La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a si mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser *libre para...* (*propensio in ...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo (*Ivi*).

<sup>176</sup> Leyte A., *op.cit.*, p. 123.

<sup>177</sup> Cohn P., *op.cit.*, p. 70.

en cuanto tal y en su totalidad para el concepto. En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento más allá de lo ente como ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta “metafísica” 178.

Sin adelantar aquí temas que trataremos más detenidamente en el siguiente apartado, es preciso destacar el papel revelador (y desvelador) de la angustia: esta desarraiga el hombre de su mundanidad hecha por un mundo de entes significativos y lo “proyecta” en la trascendencia del ente. Sólo cobrando conciencia de la nada de su ser, el hombre toma conciencia de lo que puede, es decir de las posibilidades que componen su existencia finita. Los más agudos intérpretes heideggerianos han hecho hincapié en la capacidad de la angustia de revelar al hombre su libertad radical. Así, Karl Löwith afirma que es preciso: “tener la mente abierta para esta angustia y avanzar libremente hacia el fin inevitable [que] es la prueba máxima de la libertad humana respecto de la contingencia”179. La existencia diaria no reside en nada más sino en ella misma y esto le da un carácter de radical libertad, que es querer la propia finitud y “asentir aquella nulidad fundamental que para nosotros impregna todo el ser”180. También según Nishitani la trascendencia que conlleva la experiencia de la angustia, y que nada tiene a que ver con un “ir más allá” de los entes, revela al Dasein su libertad radical que consiste, una vez más, en dejar de verse como un ente y entender la existencia en cuanto poder ser si mismo (*Selbst*). La trascendencia, para decirlo en pocas palabras, sólo consiste en la mismidad (*Selbstheit*)181. Esto porqué el horizonte de la trascendencia es el mundo mismo, que no tiene que ser entendido como una realidad objetiva pre-existente al hombre, sino como el horizonte de la totalidad. En este acto de trascendencia, el Dasein se sobrepasa a si mismo en cuanto ente, y se relaciona con los entes que trasciende cobrando un conocimiento de su propio ser en cuanto posibilidad. Implica un salirse de este, un ponerse afuera, es decir, implica existir en el mundo: “Aquí el ser del sujeto (*self*), viene a la luz al mismo tiempo de la trascendencia de los entes y el entendimiento del ser”182. La trascendencia, en pocas palabras, indica nada menos que la modalidad a través de la cual el ser-ahí mira e intuye el mundo según una totalidad de sentidos que a él remiten (es lo que Heidegger llamaba visión ambiental: *Umsicht*). Dado que no hay entes afuera de la totalidad, decir que la trascendencia es una superación de esta totalidad, significa que el Dasein está lanzado a la nada (*Hineingehaltenheit in das Nichts*) 24. El Dasein “des-encierra” los entes (y primero aquel ente privilegiado que es él mismo) de una modalidad fija de ser y les abre al mundo, o mejor, a la mundidad del mundo. Por esto, si la trascendencia no

---

178 Heidegger M., *¿Qué es la...op.cit.*, p. 37.

179 Löwith K., *op.cit.*, p. 138.

180 *Ivi*.

181 Nishitani K., *op.cit.*, p. 163.

182 *Ibidem*, p. 164.

implica un acceso a un otro mundo, sino solo la “contextualización” de éste, entonces el Dasein está expuesto al nihilismo en sus verdaderas bases<sup>183</sup>. En conclusión: el nihilismo es, según Nishitani, una exigencia gnoseológica, la única posible: sólo tocando la nada con mano es posible una comprensión del ser. Abriéndose a la trascendencia, el ser-ahí cobra conciencia de su nulidad y crea una nueva metafísica que se fundamenta en una ontología del nihilismo<sup>184</sup>. Pero, si el ser humano está expuesto a la nihilidad en su mismo fundamento y, si sólo a través de la nada es capaz de trascender los entes y relacionarse a ellos y a si mismo, entonces la libertad del Dasein depende, en cierto modo, de la nada misma, como dice el propio Heidegger:

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna<sup>185</sup>

Como hemos visto en el párrafo anterior, la verdadera libertad no consiste, para Heidegger, en liberarse de la facticidad de su estado de arrojado, ni en crear un destino superior, sino en cobrar conciencia de la finitud como realidad última de la existencia. La libertad pues consiste en la “resolución” del propio ser finito. La experiencia de la angustia le permite al Dasein cobrar conciencia de esta finitud desvelándole la nulidad del mundo, en cuanto construcción del ser-ahí, también nulo. En última instancia, toda auténtica libertad es libertad para la muerte (*Freiheit zum Tode*), que vamos a examinar a continuación.

Que el nihilismo esté a la verdadera base del ser humano es evidente en el fenómeno de la muerte. También en el caso de la muerte, el análisis de Heidegger es de tipo fenomenológico (y no metafísico) y marca un giro del plano meramente óntico al ontológico-existencial<sup>186</sup>. A partir del análisis de la cotidianidad media, el filósofo de Messkirch llega a concebir el propio ser humano como arrojado hacia la muerte (*Geworfenheit in den Tod*) y esta como el *Ganzheitsexistenzial* del Dasein, que comprende la totalidad de la existencia humana. Sigamos pues a Heidegger en su razonamiento.

Hemos argumentado, en los párrafos anteriores, que la ex-sistencia del Dasein consiste en abrirse a las posibilidades del ser. La angustia “saca” el ser-ahí de su cotidianidad media, donde se interpreta, e interpreta a las cosas, según el modo de la simple presencia, y le releva su libertad para

---

<sup>183</sup> Por esto la trascendencia heideggeriana tiene un carácter, por decirlo con Karl Löwith, intransigentemente “mundano”, sin ninguna referencia positiva o negativa a un más allá. Heidegger, que no es un pensador místico-religioso no quiere interpretar la trascendencia como un alcance hacia un ser perfecto, sino sólo como trascendencia hacia su propio mundo y nada más (Löwith K., *op.cit.*, pp. 132-133).

<sup>184</sup> Nishitani es claro al respecto: “Heidegger nos proporciona nada más que una ontología adonde al nihilismo vuelve una filosofía. Al liberar la nada del terreno de todos los seres y convocándolos, el nihilismo se convierte en la base de una nueva metafísica” (Nishitani K., *op.cit.*, p. 157), y, en otro paso: “si la trascendencia y la comprensión del ser son lo que establece la diferencia ontológica, entonces la finitud [...] pertenece a las bases de la metafísica” (*Ibidem*, p. 168).

<sup>185</sup> Heidegger M., *¿Qué es...op.cit.*, p. 32.

<sup>186</sup> Véase “Segunda Sección: Dasein y Temporalidad”.



escogerse a sí mismo, viéndose ya no como simple realidad, sino como posibilidad. Pero, precisamente porque es posibilidad abierta el Dasein no se experimenta como totalidad. Es decir, la temporalidad del Dasein, su ser una posibilidad y no una cosa, “impide” que él se vea como un todo (lo cual sería inadecuado porque implícitamente la categoría de “totalidad” remite a la de la presencia). Sin embargo, la conciencia de la muerte “posibilita las posibilidades” del Dasein otorgándole una *historia*, esto es, un desarrollo unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión. De hecho el Dasein no encuentra *siempre* cómo posibilidad abierta e incumplida ya que llega el momento en que muere, cuando su posibilidad-de-ser se convierte en una imposibilidad. Así, la muerte como mero hecho biológico no puede re-presentar el cumplimiento de la totalidad del Dasein porque, de ser así, ella sería sólo otra (la última) de las posibilidades del Dasein:

Alcanzar la integridad del Dasein en la muerte es, al mismo tiempo, una pérdida del ser del Ahí. El paso a no-existir-más [*nichtmehrdasein*] saca precisamente al Dasein fuera de la posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado<sup>187</sup>.

Además, cuando el Dasein esté muerto, ya no sería un todo sino que sencillamente no sería más. Igual que los demás existenciales, la muerte tiene entonces que ser interpretada como una posibilidad y no como un “hecho”. La primera y principal característica de la muerte es que ella, distintamente de todas las otras posibilidades, es una posibilidad insuperable: más allá de la muerte ya nada le es posible al Dasein. Aquí la conocida formulación de Heidegger (que reproduzco en toda su largueza para poder mejor entenderla):

La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el Dasein está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Heidegger M., *Ser y...op.cit.*, p. 259.

<sup>188</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

La muerte es pues la posibilidad más propia (*eigen*) del Dasein y no porqué, empíricamente, todos morimos, sino porqué afecta directamente al ser del Dasein. La muerte, en otras palabras, compromete la verdadera “esencia” del Dasein, esto es, su ser proyecto en cuanto amenaza esta misma posibilidad. Pero es a la vez la posibilidad más auténtica (*eigentlich*) porqué, en tanto posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, abre el Dasein a sus posibilidades más auténticas<sup>189</sup>. La muerte, por lo tanto, hace peligrar la certeza infranqueable en las posibilidades de la vida, es decir, pone en entredicho el carácter definitivo de la existencia y permite al Dasein quedarse abierto a todas las posibilidades sin cristalizarse en unas de ellas. En la conciencia de la muerte, la existencia se enseña “a posteriori” como la totalidad de las posibilidades pasadas (que Heidegger llama el horizonte de “haber pasado” (*Vorbei*). De cara a la muerte, donde todas las demás posibilidades no pueden no aparecer como finitas, el Dasein rompe la ilusión de su vida diaria como continuidad interrumpida en un tiempo homogéneo y se “totaliza”<sup>190</sup>. La muerte pues se convierte en garantía de la existencia misma, fijando el límite, el horizonte del “todavía no” de las posibilidades del Dasein. Heidegger es claro al respecto:

La interpretación del no-todavía como resto pendiente, y por ende también del extremo no-todavía, del fin del Dasein, ha sido rechazada como inadecuada. En efecto, ella implicaba la tergiversación ontológica del Dasein que lo convierte en un ente que está allí. Haber-llegado-al-fin quiere decir, existencialmente estar vuelto hacia el fin. El extremo no-todavía tiene el carácter de algo *respecto a lo cual* el Dasein *se comporta*. El fin amenaza el Dasein. La muerte no es algo que aún no esté allí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una inminencia (*Bevorstard*)<sup>191</sup>.

Paradójicamente pues, es la propia conciencia de la muerte que permite una verdadera auto-posesión del hombre. Por lo tanto la resolución anticipadora de la muerte nada tiene a que ver con una actitud decadente o pesimista, sino con cobrar conciencia del carácter finito de la existencia, viéndola como un *cómo* y no como un *qué*. En la perspectiva de Heidegger pierde sentido la oposición lógica de procedencia epicúrea entre muerte y existencia ya que la muerte misma queda “inscrita” en la existencia misma como su lógica intrínseca o “garantía”. Ella forma parte de la vida no tanto porqué es un hecho imprescindible, sino porque define lo que es más propio de la existencia, es decir su posibilidad de ser. Sin muerte no hay finitud, no hay existencia. Huir de la

---

<sup>189</sup> Escribe Heidegger acerca de la decisión anticipadora de la muerte: “La constitución ontológica de esta posibilidad debe hacerse visible por medio de la elaboración de la estructura concreta del adelantarse hasta la muerte. ¿Cómo se lleva a cabo la delimitación fenoménica de esta estructura? Manifiestamente, determinando los caracteres que debe tener el abrir anticipante para que pueda llegar a ser una comprensión pura de la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada. Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse tan sólo mirando un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto” (*Ivi*).

<sup>190</sup> Peñalever P., *Del espíritu al tiempo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 171.

<sup>191</sup> Heidegger M., *Ser y..op.cit.*, p. 270.

muerte o realizarla a través del suicidio, son actos reactivos que deniegan o anulan la muerte como posibilidad. Como en Camus, también en Heidegger el suicidio como posibilidad de no existir equivale a la elección de la no-posibilidad. El suicida mira a la existencia como a una cosa, como a una sustancia y no como el devenir de las posibilidades. Felix Duque define acertadamente la muerte (en Heidegger) como un estar “en contra de” la existencia, no como negación abstracta de ésta, más bien lo contrario, es decir como garantía de la posible totalidad finita de la misma<sup>192</sup>.

Resumiendo: la muerte es la condición posibilitadora de las posibilidades futuras del Dasein y sólo el ser-para-la-muerte como tensión hacia su finitud le permite cobrar la conciencia de su ser como ser “venidero”, movimiento existencial ininterrumpido. Hasta que exista, el Dasein es un ser de posibilidades: él no se aferra a ninguna posibilidad en concreto, pero las ubica en el marco siempre abierto del proyecto de la existencia. De ésta manera, el hombre está anticipando su muerte (es un ser-hacia-la-muerte), ella que mira su existencia como una totalidad de posibilidades limitadas por la muerte como condición de imposibilidad de estas posibilidades<sup>193</sup>. Sólo anticipando la propia muerte, el Dasein se construye como totalidad auténtica, que ya no está disperso en las distintas posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como propias en el interior de un proceso siempre abierto por ser “siempre un proceso hacia la muerte”<sup>194</sup>. La decisión anticipadora de la muerte, en pocas palabras, constituye al Dasein como un todo auténtico, que se relaciona al mundo y a si mismo en términos de posibilidades. Él ya no se aferra a ninguna posibilidad en concreto sino que las mantiene como proyecto abierto y nunca acabado. Sólo así, le es posible verse como una historia unitaria, más allá de la fragmentación y la dispersión. Está claro, de todo lo dicho hasta ahora, que, según Heidegger, cobrar conciencia de la finitud humana significa hacer un ejercicio de libertad. Asumir la muerte como posibilidad más propia y autentica libera al hombre de las ilusiones inauténticas y de su mundanidad trivial. El ser-en-el-mundo, que está constantemente absorto en los entres intramundanos, en realidad está ocultando la relación con la muerte, aferrándose a la presencia de las cosas. Pero la angustia arranca al Dasein de esta condición, lo aísla y lo singulariza, y le permite ser él mismo, esto es, entenderse como ser-para-la-muerte. La angustia arranca el Dasein de su caída, le saca fuera del mundo y le proyecta hacia la muerte. Liberándose de las ilusiones inauténticas y triviales, el Dasein elige su destino individual (*Schicksal*) histórico, como dice Löwith:

La resuelta aceptación anticipante de la muerte y su inclusión en la existencia lanza la existencia hacia su finitud, abre al Dasein existente su “situación” esencial y vuelve al Dasein capaz del destino

---

<sup>192</sup> Duque F., *El cofre de la nada*, Abada editores, Madrid, 2006, p. 55.

<sup>193</sup> Cohn P., *op.cit.*, p. 109.

<sup>194</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 50.

individual. Existir de modo resuelto “al modo del destino individual” significa “ser histórico en el fundamento de la propia existencia”. El destino individual es el “ahí” del instante y éste es el auténtico hoy<sup>195</sup>.

También en este caso vemos, tal vez de forma aún más evidente, la presencia de la nada. El ser-ahí, como vimos, es un ser-en-potencia, cuya esencia es su posibilidad de ser (o no ser). Con lo cual es un ser constitutivamente incompleto, “en falta” de todas las posibilidades venideras y primero de su posibilidad más propia e intransferible que es su misma muerte. Pero, como decíamos, el campo de las posibilidades no pertenece al campo de la realidad sino a lo de la virtualidad. Las posibilidades nunca tienen que convertirse en satisfacción material de las mismas, sino que para seguir siendo posibles, se deben quedar en el plano de la conciencia como características existenciales. Lo mismo se puede decir acerca de la muerte como posibilidad, que de ninguna manera debe suponer su real actuación (el suicidio). Sin embargo, en las ocupaciones sociales diarias, el Dasein se olvida de la muerte, ni se piensa como ser-para-la-muerte. La voz de la conciencia (*Entschlossenheit*), llama al Dasein, angustiando por no ser nada y deseoso de ser él mismo, a anticipar la propia muerte. Esta llamada es una invitación, una vocación desde la caída hacia la existencia, de la impropiedad a la propiedad<sup>196</sup>. No nos incumbe ocuparnos de la voz de la conciencia (que habla “en la modalidad del silencio”, dice Heidegger), sino en la medida en que ella patentó al Dasein una culpa en la cual él se encuentra desde siempre: se trata de una culpa pre-individual y ontológica, que entraña al Dasein en su estado-de-yecto. La voz de la conciencia “recuerda” al Dasein su ser “fundamento de una nulidad”. Tal y como hemos argumentado en este apartado, al Dasein le caracteriza una doble nulidad. Él no puede ser fundamento porque él mismo abre el horizonte de sentido, es decir, el mundo donde se sitúa toda relación de fundación, pero tampoco puede ser fundamento último más allá del cual no se puede ir porque no es una simple presencia, sino un proyectar constante. El Dasein pues es *Grund* sólo en cuanto *Ab-Grund*. Por último, hemos visto en qué modo la angustia y la decisión anticipadora de la propia muerte desvelan al Dasein su nulidad y, a la vez, le encaminan hacia su ser auténtico.

### **1.3. De Heidegger a la Anarquía.**

#### **1.3.1. Metafísica y nihilismo en el segundo Heidegger.**

Los años '30 marcan un giro conceptual del pensamiento heideggeriano, conocido como *Khere* y

---

<sup>195</sup> Löwith K., *op.cit.*, p. 207.

<sup>196</sup> Heidegger M., *Ser y...*, *op.cit.*, p. 293.

caracterizado por una reflexión más profunda alrededor del tema del nihilismo. Se trata, como muchos comentadores han subrayado, de una “ruptura en la continuidad” que tendrá su principal punto de inflexión en la lectura de Nietzsche (presente sólo marginalmente en *Ser y Tiempo*) que se convertirá en la referencia filosófica fundamental para Heidegger (además de causa de una profunda crisis filosófica y personal<sup>197</sup>). El estudio de Nietzsche, de hecho, se enmarca en el interior de una más general reflexión acerca de la problemática del ser, que tiene como “trabajos preparatorios” *Was ist Metaphysic?* (1929) *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) y *Vom Wesen des Grundes* (1929). En estos trabajos, Heidegger se propone continuar la investigación que *Sein und Zeit* había dejado sin concluir, esto es, el análisis del ser como temporalidad. El filósofo procura contestar por tanto a una de las dos preguntas con que se cerraba *Ser y Tiempo*, es decir: ¿porqué el ser es concebido en primer lugar a partir de la simple presencia? La tarea que Heidegger enunciaba ya en las primeras páginas de la obra, es decir “la destrucción de la entera historia de la ontología”, movía precisamente de la necesidad de superar esta noción de ser como simple presencia. La fase de la *Khere* marca entonces el interés por contestar a esta pregunta, que llegará Heidegger a plantear el problema de la metafísica como olvido del ser. La metafísica es precisamente, como veremos en el detalle a lo largo de este párrafo, aquella filosofía que formula el problema del ser del ente y que, nada más plantearlo, lo resuelve de manera errata, confundiéndolo con lo común a los entes o con el ente supremo (metafísica como *ontoteología*). Pero la fase de la *Khere* también está caracterizada por un “protagonismo” de la problemática del ser y un progresivo abandono (o, por lo menos, un debilitamiento) de la figura humana (que, recuérdese, en *Sein und Zeit* tenía un papel cabal para la comprensión del ser). Ya no se quiere comprender el ser a través del hombre sino más bien el hombre en relación al ser o, para decirlo con Ortiz-Oses, se pasa “de una visión del ser enmarcado en el mundo del hombre, a una visión del ser que enmarca al hombre y a su mundo”<sup>198</sup>. Este llamativo cambio de postura coincide con una marcada predilección por el tema de la nada, que será objeto explícito de investigación en *¿Qué es la metafísica?*. Metafísica y nihilismo, en pocas palabras, ocupan el pensamiento del “segundo” Heidegger. Veamos pues en qué consisten y, sobre todo, cuál es la relación constitutiva entre ellas.

Todavía en *Was ist Metaphysics?* el término “metafísica” está casi por completo desprovisto de un significado negativo. Como pregunta por el “más allá” (*metá*) del ente, la metafísica, dice Heidegger, está en la naturaleza del Dasein que, para comprender el ser del ente, trasciende este último. Metafísica es pues la trascendencia del ente según la modalidad del proyecto, y nada más. Es a partir de la *Introducción* a este escrito (1949) que el término metafísica empieza a ser

---

<sup>197</sup> “Tengo la sensación de creer ahora solo en las raíces, ya no mas en las ramas” dice Heidegger en una conversación con Karl Jaspers y, hablando con sus amigos confirma: “Nietzsche me ha destruido” (Volpi F., *El nihilismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 106)

<sup>198</sup> Ortiz-Oses A., *op.cit.*, p. 20.

calificado como la incapacidad del pensamiento de mantenerse al nivel de la trascendencia del Dasein y que puso el ser al mismo nivel que el ente. Desde Anaximandro hasta Nietzsche, dice Heidegger, la metafísica es el recorrido del olvido del ser:

...la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente<sup>199</sup>

La metafísica es entonces aquel pensamiento responsable por haber olvidado la diferencia entre ser y ente (diferencia ontológica), confundiendo el primero por el segundo y privilegiando la *ousia* (la presencia, lo que se aparece) a costa del ser. La metafísica, borra la diferencia ontológica, representando el ente en cuanto ente y olvidándose del ser, eso es, confundiendo *metafísicamente* el primero con el segundo. La entera historia de la filosofía occidental es entonces historia de la metafísica, esto es, historia del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) a favor del ente. Estando así las cosas, está claro que la metafísica rima con el nihilismo como punto de llegada de la historia del olvido del ser. Metafísica y nihilismo pues “reflejan la misma figura”, en cuanto ambas constituyen la “expresión definitiva del acontecimiento «ser», aunque sea como «olvido» del ser”<sup>200</sup>. Heidegger expresa claramente esta identidad de los dos:

si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo. Si la metafísica es el fundamento histórico de la historia universal determinada occidental y europeamente, entonces dicha historia es nihilista en un sentido muy diferente. Pensado a partir del destino del ser, el nihil del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia<sup>201</sup>.

El nihilismo es, en conclusión, el “destino” de la metafísica, el *devenir nada* de lo esencial. Cuando Heidegger dice que “desde cualquier perspectiva todo *es nada*”, quiere decir precisamente que el ente en su totalidad es nada, pero, puesto que el ente *es* lo que *es* solo a partir del ser, nihilismo significa que “ya no pasa nada con el ser” (según el refrán nietzscheano). El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible, dice Heidegger, precisamente porque la metafísica ha llegado a su fin, es decir, es posible llegar a conocer la esencia de la metafísica sólo

---

199 Heidegger M, *¿Que es la...op.cit* p. 73.

200 Leyte A., *op.cit.*, pp. 205-206.

201 Heidegger M., *Caminos...op.cit.*, p. 196.

cuando esta esencia se manifiesta y, a la vez, se manifiesta sólo cuando haya llegado a conclusión. Se entiende ya, aunque superficialmente, porqué Nietzsche se convierta (a partir de 1935-1936) en una referencia filosófica fundamental para comprender la metafísica<sup>202</sup>. El pensador de Röcken es aquel que, más que todos, ha sabido reconocer en el nihilismo la verdadera “esencia” de la metafísica. Para Nietzsche de hecho el nihilismo no es sólo una actitud del pensamiento, sino algo que entraña al ser mismo: éste no sólo es olvidado por el hombre, sino que se oculta y desaparece. Acerca de la naturaleza de este ocultamiento, Heidegger precisa que ello no se puede pensar como obra de la voluntad humana, esto es, de un acto intencional por parte del hombre, pero tampoco es legítimo confinar el hombre a simple espectador de esta retracción del ser, ya que ambas posturas pre-supone, una vez más, una noción del ser simple presencia que se desarrolla objetivamente frente a nosotros. Ambas pues, son posturas “metafísicas”. En cambio, este olvido es la situación misma en la que nos encontramos y que define el estado de nuestra existencia en cuando seres constituidos en relación con el ser. Nietzsche, decíamos, acertó en leer la historia de Occidente como el recorrido de la metafísica, esto es, como historia del *ocaso del ser*. Pero él mismo representa el momento culminante de este olvido, ya que Nietzsche redujo por completo el ser al ente entendido como voluntad de potencia, que Heidegger interpreta como “voluntad de voluntad”. Decir que el ser del ente es voluntad de poder, como hace Nietzsche, significa afirmar que la voluntad no quiere otra cosa sino el puro querer, esto es, aumentar de valor y nada más. Ella pues no tiene objeto “querido” y su esencia consiste sólo en un querer sin términos más allá de si misma, apuntando a la “total falta de fundación que caracteriza el ser al término de la metafísica”<sup>203</sup>. En la medida en que olvida es ser reduciendo el ser de la cosa a “fuerza” o “voluntad”, Nietzsche es con toda razón un pensador metafísico:

La expresión «voluntad de poder» nombra el carácter fundamental del ente; todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder. De este modo se dice qué carácter tiene el ente en cuanto ente. Pero con ello de ninguna manera se responde a la primera y auténtica pregunta de la filosofía, sino sólo a la última pregunta previa. Para aquel que en el final de la filosofía occidental aún puede y tiene la necesidad de preguntar de modo filosófico, la pregunta decisiva no es ya simplemente la que se plantea cuál es el carácter fundamental que muestra el ente, cómo se caracteriza el ser del ente, sino la pregunta: ¿qué es este ser mismo?<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Ya en el párrafo 76 de *Ser y Tiempo*, Heidegger había citado la segunda *Consideración Inactual* como un documento clave para alumbrar la idea de historicidad auténtica. En casi todo el periodo de la *Khere* hallamos referencias fragmentadas a Nietzsche, que tendrán una sistematización en dos volúmenes, titulados *Nietzsche I* y *Nietzsche II*, inspiradas a las lecciones que Heidegger dio sobre el filósofo de Röcken entre 1936 y 1941, que pero serán publicadas sólo en 1961.

<sup>203</sup> Vatimo G., *op.cit.*, p. 81.

<sup>204</sup> Heidegger M. *Nietzsche* (Tomo I y II), Ariel, Barcelona, 2013, p. 29.

Nietzsche, pensador metafísico, elide esta pregunta y, por esto, su filosofía, a pesar de haber hallado en el ocaso del ser el recorrido del pensamiento occidental, es ella misma un “un nihilismo *dentro* del nihilismo”<sup>205</sup>. Por lo tanto, la filosofía nietzscheana se descubre como una mera inversión del platonismo (de la cual era una gran crítica): ambas piensan la verdad del ente dejando impensada la verdad del ser. Luego, la diferencia entre Nietzsche y Platón es, por así decirlo, puramente formal, ya que uno piensa el ser del ente como idea (Platón), mientras el otro como voluntad de potencia (Nietzsche), pero en un marco común que es el olvido del ser. De ahí que Nietzsche, “contra Platón” y la idea del conocimiento como “fijación”, atribuye al arte el papel de transformación (y “transfiguración”) permanente de lo real de acuerdo con la noción del ente como “voluntad de poder”<sup>206</sup>. Pero, para Heidegger, la primacía nietzscheana del arte sobre el conocimiento no deja de ser una inversión, que concede más importancia a “lo sensible” sobre lo “ultraterrenal”: si lo verdadero platónico era la idea (lo visible al intelecto) y la verdad consistía la *ortháte*, (el ver justo) como capacidad de reflejar esa relación en la proposición, lo verdadero, en Nietzsche, coincide con lo sensible como inversión de la idea platónica<sup>207</sup>. En conclusión: para Heidegger la metafísica comienza con la noción platónica del ser como idea y se cierra con la determinación nietzscheana del ser como voluntad. Con lo cual la metafísica de Platón no es menos nihilista que la de Nietzsche, sólo que en la de aquél queda oculta la esencia del nihilismo, la cual hace su aparición en Nietzsche. Este es por tanto el platónico más desenfrenado de la historia de la metafísica occidental, porque es aquel que ha lanzado el último gran golpe a la tradición metafísica empezada por Platón, llevándola a acabamiento. Heidegger, que lee la temática nietzscheana del nihilismo como historia de la cual del “ser ya no queda nada” a la luz de la suya propia de la metafísica como “olvido cada vez más petrificado del ser”, también en esta óptica interpreta la sentencia nietzscheana “Dios ha muerto”. Esta, dice, representa “el destino de dos milenios de historia occidental”<sup>208</sup> porque revela el nihilismo como el movimiento fundamental de la historia de Occidente:

El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo este nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>206</sup> Pöggeler O., *op.cit.*, p. 158.

<sup>207</sup> Pero la inversión del platonismo tiene también, para Heidegger, un valor gnoseológico, en cuanto es la sustitución de un punto de vista por otro, que Heidegger califica de Escribe Heidegger: “Invertir el platonismo quiere decir, entonces: invertir los criterios de medida; por decirlo así, lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible tiene que pasar arriba y lo suprasensible tiene que ponerse a su servicio. Al llevar a cabo la inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, es decir en lo verdadero, en la verdad. Lo verdadero es lo sensible. Esto es lo que enseña el “positivismo”” (Heidegger M., *Nietzsche..op.cit.*, p. 149).

<sup>208</sup> Heidegger M., *Caminos..op.cit.*, p. 160.



encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible y en que el primero está soportado y determinado por el segundo<sup>209</sup>.

Más importante es que, según Heidegger, la voluntad de poder en que culmina la metafísica occidental, es contextual al nacimiento de lo que llama la “subjetividad” (*Subiectität*). Este es el principio que rige la metafísica en su conjunto (y en particular la metafísica de la época moderna) y es la condición ontológica de la posibilidad del mundo de la técnica. Una vez que se haya reducido la realidad a mera presencia, esto es a dato u objeto manipulable, está claro que la realidad misma precisa de legitimación frente al hombre. Más precisamente: la realidad objetiva se muestra a un sujeto que es aquel que la constituye garantizando su certidumbre. Es entonces la certeza que el sujeto tiene de ella que constituye la realidad objetiva. En esta óptica, la reducción del ser de las cosas a mera certeza sensible es, a la postre, la reducción de las cosas a voluntad del sujeto. Este recorrido fue empezado por Descartes, que redujo el ser verdadero a certeza del sujeto y, de ahí, al adueñamiento de este del mundo natural. Luego, el idealismo alemán representó un momento teórico (y práctico) decisivo y aquellos sistemas ni siquiera serían concebibles sin este sujeto animado por querer reducirlo todo a sí mismo. Con Nietzsche se llega al colmo de la metafísica de la subjetividad ya que Nietzsche quiso humanizar por completo el ente. Nuestro filósofo es claro al respecto:

Esta humanización del mundo sin miramientos y llevada a su extremo se deshace de las últimas ilusiones de la posición metafísica fundamental de la edad moderna y toma en serio la posición del hombre como *subiectum*. Nietzsche rechazaría con toda seguridad y con razón todo reproche de banal subjetivismo, de ese subjetivismo que se agota en hacer del hombre que está allí delante, sea como individuo, sea como comunidad, la medida y el fin utilitario de todo. Pero al mismo tiempo, con la misma razón, reivindicaría haber llevado a su acabamiento el subjetivismo metafísicamente necesario, al haber convertido el «cuerpo» en hilo conductor de la interpretación del mundo<sup>210</sup>.

El antropomorfismo, que “pertenece a la esencia de la historia final de la metafísica”<sup>211</sup>, es completamente desarrollado en la edad de la técnica. En esta el ser se esconde por completo dejando aparecer sólo el ente, que es hecho objeto de manipulación y transformación constante por parte del *subiectum*-hombre. Es la época de la organización total pues, queda borrado todo rastro de diferencia ontológica que, a pesar de todo, hasta los sistemas idealistas aún mantenían en la diferencia entre una realidad “empírica” y una realidad “verdadera”. En la edad de la técnica,

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>210</sup> Heidegger M., *Nietzsche..op.cit.*, pp. 520-521.

<sup>211</sup> *Ivi*.

también esta última diferencia desaparece y el ser es olvidado por completo a favor de la presencia de los entes que se dan sólo en su calidad de instrumentos *para* el hombre. La instrumentalidad que domina en la época técnica (y que encontramos en la relación de utilidad con los objetos en *Ser y Tiempo*) es la cifra de la apertura histórica del ser en la época de la metafísica concluida. El “se” inauténtico pues, que tiene un conocimiento de las cosas por lo que éstas tienen de funcional, refleja la manera de darse de las cosas en la época de la metafísica cumplida, donde del ser ya no queda más nada y donde el ente es reducido a mero instrumento a disposición de la voluntad humana<sup>212</sup>. En conclusión: en la época del fin de la metafísica, donde “del ser ya no queda nada”, todo queda reducido a un sistema universal de fundación, esto es, a una totalidad de fundantes-fundados regida por el Principio de razón suficiente. Ya no queda nada realmente “misterioso” y todo es conocido o por lo menos en principio cognoscible a través del método científico. La distancia entre Heidegger y Camus (ambos atentos lectores de Nietzsche), a pesar de la diferencia de terminología<sup>213</sup>, no es tan profunda: ambos coinciden en ver el nihilismo como una lógica que, tras la muerte/olvido de las estructuras portantes, no tiene otro principio sino la transformabilidad constante y sin límites del existente. Luego, para Camus, las ideologías políticas modernas son quienes mejor representan el nihilismo contemporáneo, mientras para Heidegger es la época de la organización total. Para ambos, aunque con las diferencias que hemos procurado resaltar, el nihilismo conlleva la exaltación del sujeto humano (“metafísica del sujeto” para Camus; *Subiectität* para Heidegger) que se convierte en la única unidad de medición de las cosas.

Ahora bien. Decíamos, en el comienzo del apartado, que el escrito sobre la metafísica se debe leer conjuntamente a lo sobre la verdad (y a lo sobre el fundamento). Y no sólo por una razón meramente cronológica. Acabamos de ver que la metafísica en cuanto “olvido del ser” no es algo que dependa del hombre, sino una manera de darse y retraerse del ser. Decir que la metafísica es algo arraigado en el ente-hombre quiere decir que, en la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica constituye la verdadera “esencia” del Dasein y, en este sentido, es su destino. La metafísica es pues historia del ser y, al mismo tiempo, historia del Dasein como ente que comprende los demás entes a partir de una pre-comprensión del ser. La manera en que el Dasein entiende las cosas depende de una apertura originaria del ser, que Heidegger (en el escrito sobre la verdad) llama *esencia de la verdad* y que luego, en las obras posteriores a *Introducción a la metafísica*, llamará directamente ser. En los escritos heideggerianos pues, ser y verdad acaban coincidiendo porque cualquier comprensión del ser del ente es posible gracias a una “precedente” apertura del ser, que hace posible toda conformidad con el ente (verdad). El Dasein puede entrar en

---

<sup>212</sup> Vattimo G., *op.cit.*, p. 88.

<sup>213</sup> La ambigüedad que entraña el término “metafísica” da cuenta de estas diferencias: mientras Camus lo usa en un sentido más “tradicional”, como sinónimo de fundamento último o *arché*, para Heidegger equivale, como estamos viendo, a olvido del ser.

relación con los entes sólo en tanto que disponga ya de todo un conjunto de normas, criterios, prejuicios, etc. que le hacen el ente accesible. Es decir, el Dasein llega al ente y a sí mismo como objetos de conocimiento en virtud de una apertura histórica que le constituye ya desde siempre como ser arrojado<sup>214</sup>. Pues bien. El gran error que Heidegger reprocha a la metafísica occidental, desde Platón en adelante, es precisamente haber hecho depender el ser de la verdad, y no viceversa. Platón fue el primero en hacer coincidir lo verdadero con lo que es visible al intelecto humano (la idea), reduciendo así lo verdadero a lo que corresponde al pensamiento y a la voluntad del sujeto (*adaequatio rei et intellectus*). De ahí que la verdad sería una característica del ente en relación al intelecto humano. Pero para Heidegger este planteamiento, continuado por Aristóteles, olvida el carácter clarobscural de la verdad, implícito en la mismísima palabra griega *a-letheia*, como no escondimiento o desocultamiento:

el no-ocultamiento y el ocultamiento, en sí mismos y no a sólo a causa de una diferencia formal y extrínseca a ambos, están entrelazados con lo vano y lo nulo. En la pregunta por la esencia de la verdad tiene que desempeñar una función especial al pregunta por el «no» y la negación<sup>215</sup>.

Al enseñarse, la verdad del ser no “remite” a los entes (ya que no depende de ellos) sino a aquel juego del propio ser que se muestra y se retrae. Paradójicamente, dice Pöggeler, para que la verdad pueda tener lugar (es decir, ocurrir), no puede ocupar un lugar fijo ni hallarse en una posición metafísica irremovible (como eterna presencia), sino que su acontecer, su darse, su manifestarse, presupone siempre cierto movimiento y, de ahí, cierta negatividad. La verdad, en pocas palabras, no se define por una posición, un estatus, sino que es una lucha, un juego entre el aparecer y el ocultarse del ser. Sólo lo que no es estático, a rigor, se puede mover<sup>216</sup>. El “misterio del ser”, cabe decir, reside justo en este encelamiento que precede y acompaña cada desvelamiento<sup>217</sup>. También

---

<sup>214</sup> Así Pöggeler motiva la identidad entre ser y verdad: “el ser no es pensado ya como asistencia constante, ni el ser verdad como convertible con el ser así pensado. El ser verdad ya no es en general una de las maneras de articulación de ese ser al que no se interpela por la unidad en la multiplicidad de sus maneras de articulación: se pregunta más bien por la unidad del ser en su decibilidad múltiple, y por lo tanto por el sentido, es decir, por la verdad del ser. El sentido o la verdad del ser debe ser sometido a discusión, en cuanto fundamento sobre el cual se alza ya de siempre la pregunta por el ser y por la multiplicidad de sus modos de articulación, y sobre el cual descansa la suposición, de un modo aún no considerado, de que el ser sea asistencia constante” (Pöggeler O., *op.cit.*, p. 105).

<sup>215</sup> Heidegger M., *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007, p. 131.

<sup>216</sup> Pöggeler O., *op.cit.*, pp. 117-122.

<sup>217</sup> Nótese que el propio Heidegger “usará” éste concepto de la verdad como desocultamiento para justificar su error de adhesión al nazismo. En *Caminos de bosque* argumenta que lo que emerge históricamente, es decir, ontológicamente, ha necesariamente que ser malinterpretado ónticamente, en cuanto el ser, revelándose al ente, se esconde, “confundiéndolo”, por así decir. Se trataría entonces de un error que entraña la esencia de la verdad. Como consecuencia, lo óntico siempre está desviado por lo ontológico que no llega completamente a manifestarse. Se entiende entonces porque el individuo no puede ser responsables de éste error, ya que el error forma es un “error” de la historia ontológica, es inherente al destino del ser, que se retrae y se oculta en la historia óntica. Así, al “equivocarse” del ser humano “corresponde” el “ocultarse” del ser (Löwith K., *Heidegger.op.cit.*, p. 210-211).

Osés-Ortiz coincide en que ésta apertura y encubrimiento del ser o, si queremos, este raro juego de verdad (*alétheia*) y ocultación (*lethe*), dibuja una dualidad del ser: este es desvelamiento velado que, en su darse y retraerse, manifiesta su carácter de nulidad<sup>218</sup>. Sin poder aquí profundizar un asunto que nos llevaría aquí demasiado lejos, es correcto afirmar que el ser/verdad heideggeriano, ya en su verdadera constitución tiene mucho más a que ver con la retracción, el escondimiento, que con una imposición<sup>219</sup>. En esto, la verdad sigue las mismas hullas de la metafísica en cuanto ella, dice Leyte, “se juega en la misma estructura del acontecimiento, es decir, en la misma metafísica”<sup>220</sup>. Metafísica y verdad pues tienen el mismo sentido “trivial”, ya que la metafísica define y delimita el lugar de la verdad. Pero si Platón fue el primero en olvidarse de esta doble cara de la verdad, su darse y retraerse, confundiéndola con lo que es visible y por lo tanto inteligible al sujeto observador, la filosofía moderna ha ido mucho más allá y a partir de Descartes, el ser del ente acabará dependiendo de un sujeto que la legitima. Si sólo lo que es presente es verdadero, es decir, el carácter del ser verdadero es la certeza (“una idea clara y distinta”), entonces es verdadero sólo aquello de lo cual el *sujeto* puede legitimar gracias a la aplicación rigurosa del método<sup>221</sup>. La sociedad tecno-científica, como hemos visto, es el colmo de este proceso de objetivación del ser/verdad, ya que el mundo aparece transformable por completo por mano del hombre. El ser se confunde por completo con el ente y el mundo se convierte en un producto del hombre mismo. Pero es también la época de la pobreza del pensamiento, que es incapaz de pensar otra cosa que no sea el ente en cuanto objeto de transformación y, como tal, teorizable, detectable, identificable<sup>222</sup>.

Este excursus sobre metafísica y nihilismo nos ha servido para hacer hincapié en el hecho de que toda fundación metafísica se basa en un olvido “más esencial” de lo del ser: el olvido de la nada. Identificando inmediata y a-problemáticamente el ser con el ente como presencia, la metafísica olvida precisamente relacionarlo con la nada. Ella es lo impensado de la metafísica que, a la vez en

---

218 Esta doble cara del Ser, este manifestarse y retraerse, hace que el autor lo sitúe entre lo divino y la nada, en una coapartenencia al ámbito humano y a su fundación surreal, atribuyéndole una función paradójica tanto de límite o inmanencia (finitud) como trasgresión o transcendencia (tranfinitud). Dice Osés-Ortiz: “Esta retranscendencia del ser se debe a su estatuto de “nada” (entre comillas) en cuanto no-ente (no-thing) puesto que el ser es la presencia ontológica obviada o negada por los entes presente” (Osés-Ortiz A., *op.cit.*, p. 149).

219 La propia pregunta por el sentido del ser no se entendería si no se considerase esta retracción inicial, esta negatividad intrínseca al ser mismo, que Heidegger expresa con un cambio terminológico significativo desde *La esencia de la verdad* en adelante. La que era pregunta por el sentido del ser se convierte ahora la interrogación sobre la verdad del ser. No se trata por supuesto de un mero capricho lingüístico sino de una importante alteración en la manera de entender el ser.

220 Leyte A., *op.cit.*, p. 181.

221 Léase, a modo de ejemplo de la postura heideggeriana sobre Descartes, este paso: “Con Descartes comienza la consumación de la metafísica occidental. Pero dado que semejante consumación a su vez sólo es posible como ‘metafísica’, el pensamiento moderno tiene su propia grandeza. Con la interpretación del hombre como subjectum, Descartes crea el pre-supuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo” (Heidegger M., *Caminos...op.cit.*, pp. 80-81.)

222 Acerca de la cuestión de la técnica en particular, véase Heidegger M., “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

que plantea la cuestión por el ser del ente, olvida conjuntamente plantear la cuestión de la nada. Al respecto *¿Qué es la metafísica?* (y en medida menor *La proposición del fundamento*) es un texto clave para plantear esta pregunta. De hecho aquí la pregunta por el ser está formulada de manera explícita en relación con el problema de la nada. Así Heidegger escribe en la “Introducción”:

La pregunta dice así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Suponiendo que ya no pensemos desde dentro de la metafísica y por ende del modo metafísico acostumbrado, sino que, a partir de la esencia y la verdad de la metafísica, estemos pensando en la verdad del ser, aquí también cabría preguntar: ¿cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo «es», mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada entendida como el ser mismo, permanece en el olvido?<sup>223</sup>

Las ciencias, dice Heidegger, sólo se preguntan por el ente y *nada* más. Ellas estudian un ente concreto (un campo del saber) dando por sentado tanto el ser como la nada. De esta no se habla precisamente en cuanto es nada. En cambio, para Heidegger es preciso no engorrase en la “imposibilidad formal de la pregunta por la nada” e interrogar a fondo su significado. Comúnmente, sugiere Heidegger, la nada es pensada en términos de negación de la totalidad del ente por parte de la razón humana. Sin embargo, esta manera de entender la nada es la más “vulgar” para el pensamiento. Ante todo, porque la razón misma no puede captar la nada: esta no consiste en la de negación (del ente), sino más bien lo contrario: la nada produce el no, porque es más primitiva que la propia negación. De hecho, si la nada fuese sobre todo la negación de la totalidad del ente, entonces debería haber, en primer lugar, una comprensión completa del ente en su totalidad, para luego poder negarlo. Pues, tendría que “darse previamente esta totalidad de lo ente al fin de que dicha totalidad pueda caer bajo la negación en la que después la nada misma debería mostrarse”<sup>224</sup>. Pero ya en *Sein und Zeit* Heidegger había cuestionado la posibilidad de una totalidad de los entes anterior a la nada: en el sentimiento de la angustia, recuérdese, el Dasein lograba trascender los entes captando la nada como su trasfondo. Hay una segunda razón por la que es incorrecto pensar la nada como negación, y es porqué esto supondría comprender los entes no sólo por sí solos, esto es por separado, sino “la unidad del todo”, esto es la relación de los entes entre sí en la totalidad (que no es otra cosa sino el mundo)<sup>225</sup>. El hecho de que la lógica sea impotente para pensar la nada, no significa que la nada deba permanecer impensada, siendo esto un límite de la lógica (que no es el único pensamiento posible) y no de la nada. Así, una vez descartada la posibilidad de que la nada sea mera nulidad del ente, Heidegger procura demostrar el estatuto original de la nada con

---

<sup>223</sup> Heidegger M., *¿Qué es la...op.cit.*, p. 91.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 23.

respecto a la negación, y lo hace señalando la peculiaridad de cada acto de negación. Todo lo que es negado, dice, debe ante todo ser visto como negativo, ya que para que algo pueda ser negado debe ser primero deficiente, “en falta”. Más sencillamente: para negar algo, este algo ya no es algo dado, estable en un sentido objetivo, sino que no es lo que pensábamos:

El no, ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el no que surge sobre el desistir que es la nada. Pero la negación no es más que un modo de este actuar que consiste en desistir, es decir, del actuar que se atiene de antemano a ese desistir que es la nada<sup>226</sup>

Pues, tanto la negación como las otras formas de anonadamiento (o desistimiento) dependen de la nada y no lo contrario. Heidegger, en otras palabras, sugiere que la nada misma, antes de ser objeto de pensamiento, entraña la vida misma de los entes. De hecho, antes de ser objeto de investigación teórica, la nada es vivida en aquel sentimiento peculiar de la angustia. Ya en *Ser y Tiempo*, Heidegger veía en la nada la condición de la trascendencia del ente: la nada que se “revelaba” al Dasein no era ni lo que quedaba de la aniquilación del ente, ni tampoco la negación total del ente, sino la relación con lo diferente del ente, con lo que no se reduce al ente y que difiere de ello. La novedad que Heidegger introduce en *¿Qué es la metafísica?* en el análisis de la nada es la noción de “rechazo”:

La nada no atrae hacia si, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de si es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de si y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa el Dasein en la angustia), es la esencia de la nada: el desistimiento<sup>227</sup>

Éste carácter activo de la nada, lo de rechazar el ente, resulta evidente en la experiencia de la angustia porque “solo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada”<sup>228</sup>. El Dasein, en pocas palabras, vive la nada en la experiencia de la angustia, comprendiendo que las cosas son y sin embargo podrían no ser, llenándose de asombro o admiración. La angustia nos mantiene en un estado de “suspensión” porque ella, como fuerza reveladora de la nada, deja que el ente se escape en su totalidad y solo así

---

<sup>226</sup> *Ibídem*, p. 34.

<sup>227</sup> *Ibídem*, p. 30. La palabra desistir usada en la cita anterior por los traductores Arturo Leyte y Elena Cortés, corresponde al alemán *Die Nichtung* y *Nichten*, que tradicionalmente era traducido el termino “anonadar”. Desistir se refiere, explican los traductores, a una suspensión inherente al ser mismo.

<sup>228</sup> *Ibídem*, p. 31.

podemos cobrar conciencia de su ser. Heidegger lo pone bastante claramente:

La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésta es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es»<sup>229</sup>.

Hace falta pues invertir el tradicional axioma metafísico *ex nihilo nihil fit*, de la nada no procede nada, en su contrario: de la nada procede todo ente en cuanto ente. En la angustia, el Dasein observa las cosas bajo un nuevo resplandor, de manera diferente respecto a lo cotidiano. Él ve las cosas no sólo por lo que son, sino por lo que podrían no haber sido, es decir en su “otredad” o “alteridad”. De ahí, el asombro por el hecho de que las cosas “son”. A la luz de lo dicho, el rechazo o desistimiento del cual hablábamos ha entonces de entenderse como “anulación del ente”: sólo de éste modo el ente se enseña en su carácter de ser ajeno a sí mismo o, como dice Pöggeler “en el hecho de ser y de no ser no ser”<sup>230</sup>. Es como si, justo gracias al rechazo de la nada experimentado en la angustia, podríamos captar el ente en total, que antes dábamos por asumido. Escaparse, rechazar, huir de las cosas, es la experiencia originaria de la angustia. Modesto Berciano insiste en el carácter “rechazador” de la nada como el más llamativo para definir su estatuto “activo”. Si la nada, nos dice, se manifiesta en presencia del ente que se le escapa, remite al ente escapándosele a la vez, ella no puede ser definida ni como aniquilación del ente ni como su negación. Es la presencia misma de la nada que “alumbrar” la existencia del ente, que siempre se enseña sobre el fundamento de la nada. Entonces, dice Berciano, si por un lado Heidegger no se aleja de la metafísica tradicional, en relacionar la nada con la negación del ente, como no-ente (*das Nicht-Seiende*), por el otro esta negación está cargada de positividad<sup>231</sup>.

Resumiendo: la experiencia de la nada, vivida en el estado de la angustia, permite al Dasein captar el ser del ente. Trascendiendo el ente, el hombre puede experimentar la nada (del ente) como su superación. El sujeto se relaciona así al ser que, con respecto al ente, acaba pareciendo la nada (del ente). La nada revela el ente en su patentización y de este modo hace que el Dasein pueda “ponerlo en entredicho”, es decir, dar por asumido que el ente simplemente es. Hay, parece, un paralelo de la nada con el ser. El ser no es un objeto y tampoco una cosa y, como la nada, posibilita al ente, hace que es ente “sea”, sin ser él mismo ésta cosa. Algunos idiomas como el inglés *no-thing* o el italiano

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>230</sup> Escribe Pöggeler al respecto: “La nada de la anulación hace posible de este modo la manifestabilidad de lo ente en cuanto ente y, con ello, la cumplimentación de la transcendencia, de la transcendencia “metafísica” que excede lo ente para poder volverlo a recibir como algo que viene a ser puesto de manifiesto en su ser. En la angustia esencial se abandona el estar a la nada, temblando de este modo ante la pregunta: ¿por qué es en general ente y no más bien nada?” (Pöggeler O., *op.cit.*, p. 111).

<sup>231</sup> Berciano M., *op.cit.*, p. 139.

ni-ente confirman el sentido de la expresión heideggeriana “nada como ser del ente”<sup>232</sup>. El ser es el “no” del ente, teniendo inscrita la negatividad en su interior, como el propio Heidegger confirma en un paso bastante esclarecedor de *Caminos de Bosque*, donde indica en la trascendencia un camino privilegiado para entender la co-presencia de ser y nada:

Entendido desde la metafísica [...] lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero en su carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto<sup>233</sup>.

Captar el ser es entonces primero captar la nada, como también nota Karl Löwith cuando dice que para una existencia finita como la del hombre, el significado del ser en cuanto tal “se hace patente sólo de cara a la nada. La experiencia de la nada revela la sorprendente alienación del ser en cuanto tal”<sup>234</sup>. En el sentimiento de la angustia, en resumidas cuentas, al mismo tiempo que experimenta la nada, trascendiendo los entes como son, el Dasein también experimenta el ser. Paradójicamente, la experiencia de la nada coincide con la del ser, entendido como lo que no es el ente y que pero lo hace visible<sup>235</sup>. Heidegger hace hincapié en la necesidad, sólo marginal en *Ser y Tiempo*, de trascenderse a uno mismo como manera para “verse desde afuera” y lograr cierta libertad:

Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá del ente en su totalidad. Este está más allá de lo ente, es lo que llamamos trascendencia. Sin [...] este trascender (El Dasein) nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo<sup>236</sup>.

El acto de trascendencia es pues un “superarse” como sujetos, yendo más allá del objeto-ente. La

---

232 Reiner Schürmann ve rasgos de nihilismo en la propia diferencia ontológica: “Se sabe que en el comienzo de El ser y el tiempo [...] Heidegger habla de la diferencia ontológica con el objeto de romper la polarización filosófica entre lo pensado y el sujeto pensante, dicho de otro modo, la verdad como adecuación entre sujeto y objeto. Si la palabra griega *on* significa “ente” en la doble acepción de que el ente es y que es el ente que es, entonces la diferencia ontológica remite a una anfibología de la palabra *ser*: ésta significa a la vez lo que hace ser al ente, *Seiendheit*, y el ser mismo. Por lo tanto, se sigue pensando el ente mientras que el ser está pensado sólo en tanto que le sirve a su discurso sobre lo que es. El ser es un a priori para ella: la “filosofía del a priori pretexto al ser para “certificar” el ente”. (Schürmann R., *Tres pensadores del abandono: Meister Eckart. Heidegger Susuki*, Paideia, Córdoba, 1995, p. 57).

233 Heidegger M., *Caminos..op.cit.*, p. 90.

234 Löwith K., *Heidegger..op.cit.*, p. 139.

235 Prishilla Cohn lo pone muy claramente cuando dice: “La trascendencia del Dasein le capacita para tener una comprensión del Ser. Dicho de otra manera: debido a que el Dasein sobresale dentro de la Nada, puede adquirir una comprensión del Ser, porqué al igual que el Dasein puede captar la Nada, puede también captar el Ser, ya que el Ser, como la Nada, no es ningún ente.” (Cohn P., *op.cit.*, p. 171)

236 Heidegger M., *¿Qué es la..op.cit.*, pp. 31-32.



angustia permite ver las cosas ya no a la luz de nosotros, sino frente a la nada que hace de trasfondo a ellas: las cosas aparecen en tu total otredad o alteridad y, entre estas otras cosas, también nosotros mismos. La nada viene a ser pues aquel necesario *espacio vacío* entre el hombre y su mundo, algo como una distancia necesaria para quebrantar las cadenas de su constitución ambiental. Allí arraiga el anhelo para la libertad y la mismidad: “sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna”<sup>237</sup>. Sólo en el acto de trascendernos, podemos vernos a nosotros mismos y, por ende, lograr ser nosotros mismos. Sólo trascendiéndonos podemos vernos “desde afuera” en nuestras actividades con las cosas y, sobre todo, con los ojos de los demás.

De lo dicho hasta ahora, se desprende que Heidegger cumpla un paso decisivo hacia el entendimiento de la nada, que tal vez se pueda resumir en la cita de Hegel (que Heidegger recupera) según el cual “el puro ser y la pura nada son lo mismo”<sup>238</sup>. Contra la metafísica, que piensa (y al mismo tiempo olvida) un más allá como principio claro y transparente, y un más acá donde las cosas se presentan obscura y confusamente, Heidegger reclama el no-aparecer como fundante y no reducible<sup>239</sup>. La metafísica es entonces culpable en un doble sentido: porque piensa el ser como algo en un sentido objetivo y entonces precisamente definible, y también porque reduce dicho supuesto objeto a la presencia de las cosas. Ignorando el ser, la metafísica ignora ante todo la nada, su co-presencia con el ser que entonces queda disminuido a un concepto obvio, es decir, la presencia de lo que es<sup>240</sup>. Pensar un ser sin la nada, como hace la metafísica, significa reducir el ser al ente, a lo que es como manifestación y presencia e ignorar el rasgo más propio del ser, su darse y retraerse, enseñarse y esconderse, su ser y no ser, eso es su carácter indefinible, indecible (la incumplitud de *Ser y Tiempo* se debe precisamente a la falta de un lenguaje adecuado para definir el ser). Así, la metafísica olvidaría la nada del ser, la que Félix Duque llama el carácter *activo* de la nada, es decir la retracción del ser, en el doble sentido del genitivo subjetivo (es el ser mismo lo que se retira) y objetivo (se retira desde sí mismo en cuanto ser-del-ente). La nada es la negación del ser tanto en el sentido del genitivo, porqué es el ser mismo que se niega, se anonada, y objetivo porqué es él mismo que retira, que niega a sí mismo como fundamento del ente<sup>241</sup>. El anonadamiento tiene lugar en el propio ser y hace posible pensar un *ser que no es* y una *nada que es*. Solo así se puede dar cuenta del desvelarse/ocultarse del ser en los entes, del hecho de que las cosas sean<sup>242</sup>. No sería entonces atrevido afirmar que ser y nada, en Heidegger, acaban coincidiendo:

---

<sup>237</sup> *Ivi.*

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>239</sup> Osés-ortiz A., *op.cit.*, p. 159.

<sup>240</sup> Heidegger M., *¿Que es la meta..op.cit.*, p. 40.

<sup>241</sup> Duque F., *op.cit.*, p. 93.

<sup>242</sup> Lopez Petit S., *Entre el ser y el poder*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1994, p. 116.

La nada no es ni un objeto, ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco justo a lo ente al que prácticamente adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente sino que pertenece originariamente al propio ser<sup>243</sup>.

Una manera tal radical de concebir el ser/nada levantó, por supuesto, muchas críticas. En 1943, catorce años después de la publicación de *¿Que es la metafísica?* Heidegger añade un *Epílogo* en el que responde a las críticas que se le habían hecho a lo largo de los años. Entre estas, la acusa de ser la suya un “filosofía de la nada”, a la cual el filósofo contesta evidenciando su particular idea de la nada: mientras la vieja metafísica consideraba la nada en un sentido absoluto (*nihil absolutum*), él la piensa como unidad con el ser. Aquí Heidegger se pregunta si la nada, como función reveladora de lo ente, como no ente, coincide con el ser y, al final del *Epílogo*, incluso la llama “velo del ser”<sup>244</sup>. Heidegger procura pensar una nada que rompa tanto con la tradicional metafísica del “*ex nihilo nihil fit*”, como con la visión cristiana de tendencia opuesta, y se atreve a invertir el *ex nihilo nihil fit* (nada puede surgir de la nada) en la tesis opuesta *ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada emerge todo ente en cuanto tal). La revolución con respecto a la noción tradicional de la nada como simple no-ente, pura negatividad del ente, es entonces evidente: la nada ya no es sólo ausencia de ser o contraste con el ser, sino que pertenece esencialmente al ser en cuanto tal <sup>245</sup>.

¿Que hacer entonces con la metafísica? De lo dicho hasta ahora se entiende que el nihilismo no pueda ser “superado” con un acto de buena voluntad humana (paz del humanismo), como un llamamiento a los valores perdidos, la fe en un Dios, etc., ya que la lógica del nihilismo arraiga en la historia, es decir en la misma constitución del ser. El desarrollo y el fin de la metafísica, lejos de ser un error de percepción humana, resultan manifiestos justo gracias a la *lógica* metafísica<sup>246</sup>. No puede, por lo tanto, haber un “afuera” de la metafísica, y todo pensamiento que se diga afuera de ella, vive en una situación metafísica. En cambio, Heidegger propone una filosofía, que llama sencillamente “pensar” y cuya finalidad no es tanto salir de la metafísica, sino reconocerla como el único horizonte posible y, precisamente en virtud de ello, “enfrentársele”. Es decir, a la metafísica

---

<sup>243</sup> Heidegger M., *¿Que es la..op.cit.*, p. 32.

<sup>244</sup> *Ibídem*, p. 61 Heidegger se pregunta si la nada, que determina la angustia en su esencia, “se agota en una vacía negación de todo ente o si aquello que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como aquello que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser” (*Ibídem*, p. 51)

<sup>245</sup> Concluimos con las esclarecedoras palabras de Leyte que resume así: “El término “ser” revela a partir del guion su propia nada, que si se interpreta como vacío es el nihilismo. Pero [...] metafísicamente la “nada” también es el ser, también le pertenece ¿y porque no evidenciar esta copertenencia, aunque de entrada solo sea gráficamente, mediante una tachadura? “Ser” así es ser, lo que permite pensar en la riqueza y dispersión del término, siempre velado por la nada. La nada, efectivamente, es un velo, pero justamente aquel que permite ver: a plena luz y en la plena transparencia [...] ya no queda nada que ver porque todo está descubierto. La nada, o sea el ser, la ex-sistencia, o lo que es lo mismo: el movimiento y la vacilación entre encubrimiento y desencubrimiento, acontece. Y este acontecimiento (*Ereignis*) es reconocible después de la tachadura” (Leyte A, *op.cit.*, p. 245).

<sup>246</sup> Vercellone F., *Introduzione a il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 126 y ss.

como olvido del ser, Heidegger no opone una filosofía del ser (imposible por las razones que hemos visto), sino una manera distinta de entender<sup>247</sup>. De ahí también el (des)encuentro con Ernst Jünger acerca del tema del nihilismo<sup>248</sup>. Para este último, la época contemporánea, la del dominio total de la técnica es, a la vez, la donde es posible la liberación del ser. La “devaluación de los valores supremos” no es, para Jünger, ninguna decadencia del espíritu sino un paso a otra y necesaria fase histórica<sup>249</sup>. Jünger pues se preocupa de detectar “la línea”, esto es, donde y cuando acontece la superación del nihilismo, “el punto medio, no el fin”. Como baluarte contra el nihilismo moderno, Jünger opone lo que llama “territorio selvático”, es decir, un oasis interior hecho de eros, amistad, arte y muerte. Allí, el individuo (el Anarca) puede resistirse contra la Iglesia, el Leviatán, la mecanización de la edad de la técnica. Pero sobre todo Jünger confía en la transición hacia una nueva época donde el espíritu no sucumba, y más bien se vea reforzado por una recuperación de las potentes imágenes que ofrecen el mito y la religión<sup>250</sup>. Desde una perspectiva heideggeriana, Jünger permanece en el horizonte del olvido del ser, ya que él quiso superar el nihilismo pero sin entender plenamente su esencia, es decir, entender que el nihilismo es hijo de la mismísima historia del ser que se da y se retrae en las distintas aperturas epocales. Querer superar el nihilismo, como hemos visto, significa precisamente ignorar su esencia, creyendo ingenuamente que una decisión o un acto de voluntad humana puedan ser suficientes al respecto. En cambio, la “propuesta” del filósofo de Messkirch es advocar para pensamiento no representacionalista, que deje de pensar al ser como un objeto, un algo, sino más bien que “haga memoria”. Se trata de un pensar conmemorativo, que Heidegger llama recordar (*Andenken*) y que es todo lo contrario del

---

247 Con respecto a la técnica, según Heidegger hace falta rechazar toda clase de discurso que procure suspender la locura de la técnica moderna a través de una vuelta a los buenos valores perdidos pre-modernos. Éstos discursos pecan de ingenuidad porque reducen la amenaza tecnológica a un problema óntico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal etc.), es decir, dependiente de la humana voluntad. Además de ineficaces, alientan aún más lo contra del cual pretenden luchar.

248 El debate tuvo lugar en 1949, en ocasión del cumpleaños de los 60 años de Heidegger. En aquella ocasión Jünger le dedicó un ensayo donde plantea la posibilidad de salir del nihilismo. Seis años más tarde, en 1955, en ocasión de los 60 años de Jünger, Heidegger le corresponde con un libro congratulatorio. La correspondencia entre los dos está disponible en francés. Véase Jünger E., Heidegger M., *Correspondance 1949–1975*, ed. Christian Bourgois, Paris, 2010

249 Para Jünger, que se remite a Nietzsche, el nihilismo es un proceso espiritual que consiste en la devaluación de los valores supremos. En esto el nihilismo peca de cierto reduccionismo, ya que ello reduce la pluralización del mundo a un único denominador: el desvanecimiento del mundo del ser. Además, ello significa también la hiper-especialización que abarca todos los ámbitos de la vida intelectual y social, de las ciencias a las religiones. Si es verdad que la técnica es capaz de plasmar continuamente la realidad sin que las ideas logren adecuarse a la nueva realidad, es decir, si es verdad que la técnica es tal vez el principal factor de nihilismo, también es verdad que las ideas, las morales y los valores que se van destruyendo no tienen que ser “salvados”. Por el otro lado, distintamente de Nietzsche, Jünger tampoco aboga para su destrucción violenta. Sin embargo, el relativo optimismo acerca de esta posibilidad hasta lleva Jünger a detectar tres señales positivas que indican esta voluntad de superar el nihilismo: “la inquietud metafísica de las masas, el nacimiento de las ciencias particulares fuera del espacio copernicano y la aparición de temas teológicos en la literatura mundial (Jünger E., Heidegger M., *op.cit.*, p. 55).

250 Junto con Mircea Eliade, Jünger fundó y dirigió la revista *Antaios*, que tenía la finalidad de promover una “mitografía de las fuerzas cósmicas” y que reunía una gran cantidad de material sobre el mito, la religión, el arte, etc.

pensamiento metafísico que solo admite el presente<sup>251</sup>. Dado que la paradoja metafísica consiste en el olvido del fundamento y a la vez en la incapacidad de liberarse de ello, salir de la metafísica solo puede significar el desfundamento del fundamento, es decir ir más atrás del fundamento (el origen del pensar metafísico). Heidegger llama este paso el “salto atrás”, necesario para pensar el fundamento afuera de los límites impuestos por la metafísica. Mientras la metafísica se remite a un principio fundador, pensando el ser como objeto, cosa y destino cumplido, el “salto” al vacío, en cambio, contempla la nada como fundamento de la metafísica. Reconocer un principio fundador es el error que uno tiene que evitar, para no volver a caer en el olvido metafísico que allana la diferencia ontológica. Sólo dejando de pensar el ser como una cosa, como una esencia, es decir como algo fundante que está más allá, o debajo de las cosas, se lo puede pensar como a-sistencia (*Anwesen*) que interroga el hombre en su esencia y que necesita de él para desocultarse.

Esta naturaleza clarobscura del ser, su co-participación con la nada, su radical indeterminación, han sido objeto de estudio por dos de los más agudos intérpretes de Heidegger: Gianni Vattimo y Reiner Schürmann. Los dos, que podríamos a razón incluir entre los heideggerianos “de izquierda”, se merecen un espacio más cuidadoso y un trato más extenso respecto de los otros lectores del filósofo alemán, no solo por la indudable importancia que tienen en la historia de la filosofía, sino por haber declinado la teoría heideggeriana en precisos contenidos políticos útiles para a nuestro discurso<sup>252</sup>.

### **1.3.2. Gianni Vattimo o de la democracia participativa.**

Con derecho, a Gianni Vattimo se le puede contar entre los representantes más relevantes del postmodernismo. Su largo recorrido filosófico, que se desarrolló a partir de los años '70 con la lectura no muy convencional de Nietzsche y Heidegger, culmina en la filosofía hoy conocida como “pensamiento débil” y “ontología del declinar”<sup>253</sup>. Sin embargo el postmodernismo de Vattimo presenta facturas atípicas con respecto a otros autores que generalmente se incluyen en este marco, piénsese a Lyotard o Baudrillard. Las típicas temáticas postmodernas del fin de los metarrelatos, el ocaso del antropocentrismo, la apertura a distintos horizontes interpretativos, tienen en Vattimo una

---

<sup>251</sup> Heidegger M., *¿Que es la...op.cit.*, p. 68 e ss.

<sup>252</sup> Hemos voluntariamente ignorado el importante trabajo de Jaques Derrida titulado *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989, adonde el filósofo francés distingue dos maneras para llevar al cabo la deconstrucción: una consiste en cambiar de terreno, en ponerse brutalmente afuera de la metafísica a través de una ruptura con ella; la otra en tentar una salida sin cambiar de terreno sino repitiendo lo que es implícito en los conceptos fundacionalistas. Sin embargo el trabajo de Derrida nos alejaría de nuestro propósito, que privilegia una lectura nihilista, más bien que deconstructiva.

<sup>253</sup> En este sentido los dos libros más llamativos son, *Más allá del sujeto* (Paidós, Barcelona, 1992) y la *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1991.

rigurosa fundamentación teórica que las aleja de los (a veces) dogmáticos resbalones del postmodernismo<sup>254</sup>.

Podemos detectar dos ejes teóricos fundamentales del pensamiento “débil”: la problemática nietzscheana del eterno retorno y la temática heideggeriana del fin de la metafísica (aquí nos concentramos sobre todo en la segunda). Ambas llevan al ocaso tanto del concepto de subjetividad, vestigio de la metafísica occidental, como de la idea de un fundamento estable del mundo. De Nietzsche, Vattimo recupera el vínculo entre evidencia metafísica y relaciones de dominio adentro y afuera del sujeto. El anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios” es interpretado por Vattimo no como la enunciación de una última, y más “verdadera” verdad, sino como la imposibilidad de fundar la realidad sobre cualquier verdad ulterior:

Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un “suceso”, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, precisamente el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de la posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe<sup>255</sup>

De ahí que, en una línea exquisitamente nietzscheana, Vattimo nos invita finalmente a abrazar sin angustia el mundo “aparente”, lo de las apariencias y de las formas simbólicas como (posible) lugar de acontecimiento del ser<sup>256</sup>. Pero es sobre todo de Heidegger que el filósofo italiano saca las ideas más llevaderas para su propio pensamiento. La (ya citada) *Introducción a Heidegger* (1971) es al respecto un trabajo iluminador para ver cómo, a través de Heidegger, Vattimo abre paso a su propio pensamiento. El filósofo turinés brinda aquí una lectura de Heidegger como del pensador que, cuestionando la estructura del ser como eterna presencia, lo declina en términos histórico-temporales, es decir como acontecimiento.

La metafísica como descripción de la estructura permanente y necesaria del ser queda sustituida por la "historia" de la metafísica, por la reflexión y el diálogo sobre las aperturas históricas y con las aperturas históricas en las que el ser se ha dado, aperturas en las que se ha determinado el modo de

---

<sup>254</sup> Jean Francois Lyotard ve en el final de la historia el fin de los grandes relatos, o metarrelatos, es decir el cristiano, el ilustrado, el marxista y el idealista, que guiaron la época moderna; Richard Rorty afirma radicalmente que el final de la historia será posible solo con el fin de la filosofía, que es quien la sustenta; mientras Jürgen Habermas intenta un recupero de la tradición moderna, como relato todavía incompleto de emancipación, como progresivo desarrollo de la razón en los distintos campos del saber, científico, moral estético (y ve en la postmodernidad un producto puramente reaccionario).

<sup>255</sup> Vattimo G., *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 32.

<sup>256</sup> Al mismo tiempo Vattimo advierte que sería peligrosa una glorificación de los simulacros, que sólo restablecería el dominio del ontos on metafísico (Vattimo G., *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p.137-138).

relacionarse el hombre con el ente<sup>257</sup>.

La noción de ser en Heidegger estaría, según Vattimo, marcada por un nihilismo profundo: Heidegger no habría conseguido hallar un fundamento metafísico afuera del mundo de los entes y, de ahí, habría aceptado el nihilismo como el rasgo constitutivo e ineludible del ser. La metafísica, destino del pensamiento occidental, “entetiza” el ser igualándolo al ente: de Platón en adelante, se quiso investigar el ser en cuanto ser, pero se llegó a descubrir que lo que de verdad *es*, son sólo los entes. El ser pues *no es*, sino que acontece, es decir, se eventualiza derramándose completamente en la dimensión temporal. Así, en *El pensamiento débil*, Vattimo argumenta:

“que son” es algo que puede predicarse de los entes; el ser, más bien, acontece. Al decir “ser” lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acontecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornan accesibles al hombre y el hombre a si mismo<sup>258</sup>.

En pocas palabras, según Vattimo, Heidegger habría “fracasado” en buscar el ser como algo trascendental y lo habría identificado por completo con el lenguaje (“la casa del ser” tal y como se define en la *Carta sobre el humanismo*). El ser de *Ser y Tiempo* es, en pocas palabras, incapaz de fundar y olvidado en cuanto fundamento. Con ello, el turinés toma las distancias de una interpretación de un Heidegger “de derecha”, cómo nostálgico cantor de la “vuelta al mundo” de un ser fuerte y verdadero, y privilegia una lectura “de izquierda” en virtud de la cual el destino de Occidente es precisamente el ocaso del ser<sup>259</sup>. Heidegger es, por lo tanto, un pensador del “estado” del ser, que acepta el nihilismo como inevitable rasgo histórico-cultural de Occidente:

el mundo del *Ereignis* es el mundo el fin de la metafísica: cuando el ser no se puede concebir como simple presencia, solo puede aparecer como evento. El ser nunca es otra cosa que el modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye<sup>260</sup>

Así, el ser como evento (*Ereignis*), junto con la naturaleza del Dasein como proyecto arrojado, serían las dos caras del nihilismo heideggeriano. A la luz de lo dicho se entiende pues que la “debilidad” a la cual se refiere Vattimo es un debilitamiento de las estructuras del ser, que pierde el

---

<sup>257</sup> Vattimo G., *Introducción..op.cit.*, p. 104.

<sup>258</sup> Vattimo G., *El pensamiento..op.cit.*, p. 28.

<sup>259</sup> Vattimo G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 78.

<sup>260</sup> Vattimo, *Introducción..op.cit.*, p. 102.

carácter fijo, sustantivo e inmutable que la metafísica le había tradicionalmente atribuido, para volverse escurridizo, lábil, inestable. La debilidad, que nada tiene a que ver con una sensibilidad pesimista o decadente, es en cambio la manera de darse del ser en nuestra experiencia, en la que el ser ha perdido sus caracteres de estabilidad y presencia, y se ha vuelto efímero y eventual<sup>261</sup>. Como para Heidegger, también para Vattimo el final de la metafísica coincide con en el despliegue del mundo del *Ge-stell* (im-posición), esto es, del mundo de la tecnología planetaria y de la organización total<sup>262</sup>. Pero Vattimo otorga a la técnica un papel más bien emancipador, que no tenía en Heidegger. La técnica es, por un lado, la mismísima condición del hombre contemporáneo: él nace y muere en un ambiente ya determinado por la técnica y donde todas sus posibilidades están supeditadas por imperativos técnicos; por el otro, ella es la verdadera condición de posibilidad de venir a los entes, ya que todo lo que nos rodea son entes técnicos<sup>263</sup>. El *Ge-stell* es entonces el horizonte donde el Dasein se encuentra arrojado y también la condición por la que los entes van al ser. Ahí acontece el relampaguear del *Ereignis*, del evento. En las palabras de Vattimo:

La experiencia del *Ge-stell* nos lleva a captar el *Ereignis* y, por lo tanto, ante todo, a descubrir el carácter eventual del ser, su manifestarse en improntas siempre diversas. La sacudida es, en el fondo, [...] el descubrimiento de la eventualidad del ser; la manipulabilidad universal estable dada por la técnica esclarece retrospectivamente el carácter eventual de cualquier época de la relación hombre-ser<sup>264</sup>

El *Ge-stell* pues hace aparecer el ser ya no como fundamento último, sino en la reciproca trans apropiación de ser y hombre, porque en la edad de la técnica desaparece toda distinción metafísica entre sujeto y objeto, hombre y ser, y las cosas se vuelven eternamente transformables por el aparato técnico. Gracias a la técnica, en pocas palabras, se pierde la fundamentación metafísica del mundo válida hasta hoy y el ser pierde sus caracteres fundantes y es a su vez fundado. Distintamente de otros autores, más críticos de la enajenación de la sociedad tecnológica (se piense en los francforteses), Vattimo exalta las posibilidades liberadoras y emancipadoras de la técnica, sencillamente asimilando el *Ge-stell* al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Sin embargo,

---

<sup>261</sup> Escribe Vattimo: “La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia [...] sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia [...] tal concepto del ser, viviente, declinante (es decir, mortal) es más adecuada, además, para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya (si nunca lo ha ofrecido) el contraste entre el aparecer y el ser, sino solo en juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la sustancialidad de la metafísica tradicional” (Vattimo G., *Mas allá..op.cit.*, p.22).

<sup>262</sup> *Ge-stell* es de hecho un término del último Heidegger que, en castellano, está traducido como im-posición, adonde el guion indica justo la “puesta en posición” (a pesar de que se pierda en “ge” que apunta a la dimensión colectiva del poner, como un poner total).

<sup>263</sup> Vattimo G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 46.

<sup>264</sup> Vattimo G., *Las aventuras..op.cit.*, p. 165.

esta la exaltación no va de la mano con un pensamiento evolucionista que considera los progresos técnicos como el punto de culminación del genio humano. Más bien lo contrario: el *Ge-stell* cobra una importancia “destructiva” y no constructiva-progresista. Desvanecen los sueños metafísicos de estabilidad del ser, su intocabilidad e incuestionable presencia porque el aparato técnico hace visible el carácter deveniente del ser:

La universal manipulabilidad de las cosas y del ser-ahí mismo, liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y el hombre: ante todo el de la estabilidad (inmutabilidad, eternidad) del ser al que se contrapone un problemático y deveniente reino de la libertad<sup>265</sup>

En conclusión: el *Ge-stell* es la culminación definitiva de la metafísica occidental, el completo olvido del ser, y por eso tiene un formidable potencial emancipador. La técnica, dejando venir a la presencia lo no presente (en el sentido de creación-*poiesis*), forzando el desocultamiento de la verdad (a-*letheia*, como vimos), es en su esencia (*wesen*) producción, descubrimiento de las energías de la naturaleza. Vattimo habla de un “juego de apropiaciones”, donde el verdadero protagonista es el hombre, que se apropia de algo, aplica y se aplica, acomoda y se acomoda con el objeto y en el objeto. En otras palabras, “el ser es entregado al hombre”, justo aquel mismo ser que durante siglos la metafísica nos dio a entender como fundamento y que ahora es finalmente disponible para el hombre. El mundo de la técnica permite re-acercar el hombre al ser, cerrando aquel hueco que los separaba y que ponía el ser-fundamento como un objeto inalcanzable y ajeno. En esta medida, el *Ge-stell* nos libera de una idea violenta y sustancialista del ser. Es más: el mundo de la tecnología de punta tiene, para Vattimo, una doble cara: tanto demoníaca, que lleva la presencia del ser a su agotamiento, como salvífica, porque permite superar la alienación metafísica en que el hombre occidental ha vivido hasta ahora<sup>266</sup>.

Ahora bien. Según Vattimo no es suficiente decretar la muerte de la metafísica para liberarse realmente de ella. Esta imposibilidad se debe no sólo al hecho, que vimos ya en Heidegger, que la superación de la metafísica no puede ser un acto de voluntad humana, sino a una muy precisa noción del tiempo histórico. Si, de hecho, se pensara la post-modernidad en términos sustantivos, esto es, como una época nueva que ha dejado atrás la metafísica de una vez por todas, se cometería la misma violencia “metafísica” que hizo la modernidad contra la tradición. La idea de “superación”, que ha tenido una importancia cabal en la filosofía moderna, concibe el pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la

---

<sup>265</sup> Vattimo G., *Mas allá..op.cit.*, p. 62.

<sup>266</sup> Vattimo G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990 p. 148.



apropiación del fundamento-origen<sup>267</sup>. La *hubris* de la modernidad, dice Vattimo, fue criticar la tradición en nombre de un nuevo y “más verdadero” fundamento; la época moderna estuvo presa de una lógica teleológica que concibe la historia como progreso y superación. Si la modernidad rima con metafísica, la posmodernidad sería igual de violenta si presumiera superar la modernidad. Con lo cual, si la posmodernidad no quiere cometer el mismo error “metafísico”, deberá renunciar a definirse de manera sustantiva, es decir dejar de presentarse como un *estadio nuevo* de la historia y decretar la muerte del mismísimo concepto de novedad. Por esto, sugiere Vattimo, pensar en tiempos post-metafísicos no puede significar desprenderse de la metafísica porqué, como acabamos de ver, este mismo acto sería un acto metafísico, sino mediar entre metafísica y post-metafísica o, si queremos, entre moderno y postmoderno<sup>268</sup>. Vattimo condensa estos conceptos en los términos heideggerianos de *Überwindung* y de *Verwindung*. Mientras el primero está relacionado con la *Aufhebung* hegeliana e indica la superación de un pasado con el que ya no se tiene nada a que ver, el segundo (que Vattimo hace propio) se refiere a la posibilidad de un pensamiento post-metafísico, que sin embargo no olvida la tradición que no es transmitida por la herencia metafísica misma:

La posmodernidad es seguramente un modo diferente de experimentar la historia y la temporalidad misma [...] y, por lo tanto, también un estar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico. Sin embargo, este diverso modo no consiste en dar simplemente la espalda al historicismo de la metafísica; más aún, mantiene como éste un vínculo análogo al que Heidegger indica con el término *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia- distorsión<sup>269</sup>

El *Verwindung* indica pues un re-apropiarse de la modernidad, pero distorsionándola. Si ya no es posible pensar el ser como una estructura lógica estable, tampoco es legítimo (además de imposible) dejarse atrás toda la tradición metafísica. De hecho la *Verwindung* no intenta un cierre con el pasado, sino una rememoración del ser. Este, como hemos visto, no es una presencia plena, inmutable, estable, sino una transmisión de mensajes, lo que Vattimo llama (vía Heidegger) destino-envío (*Ge-*

---

<sup>267</sup> Vattimo G., *El fin...op.cit.*, p. 10.

<sup>268</sup> Escribe Vattimo: “La idea de “superación”, que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación-de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger. De esta manera ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad. En efecto, el post de postmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” respecto del pensamiento occidental” (Vattimo G., *El fin de la...op.cit.*, p. 10)

<sup>269</sup> Vattimo G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 21-22.

*schick*)<sup>270</sup>. La tarea de la hermenéutica, por lo tanto, no consiste en descifrar un sentido objetivo del ser y permanecerle fiel, sino en interpretar de forma abierta e inacabada los mensajes que vienen del pasado, sin ninguna pretensión de privilegiar una interpretación a consta de las demás. Vattimo nos recuerda que también etimológicamente el término significa algo inacabado, como una “recuperación”, la superación de una enfermedad, pero también resignación<sup>271</sup>. La metafísica pues, no se puede superar simple y sencillamente, sino que permanece en nosotros como permanecen los rastros de una enfermedad. De lo dicho hasta ahora se entiende la sutileza del concepto de posmodernidad en Vattimo. Este es un desfundamento y no una superación de lo moderno. El posmoderno sólo ha de verse como acabamiento (nunca definitivo) de los relatos que han guiado la modernidad, pero sin la presunción de superarlos o desprenderse de ellos. Se trata, si queremos, de una consciencia dialógica que da vida a una relación discursiva con aquellos relatos que rememora:

Postmoderno...es lo que mantiene con el moderno un vínculo *verwinden*: el que lo acepta y reprende, llevando en si mismo sus huellas como en un enfermedad de la que se sigue estando convaleciente y en la que se continua, pero distorsionándola.<sup>272</sup>

En conclusión: sólo pensando el ser como evento, como acontecimiento cambiante, mutable, fluido, cuyos sucederse son contextuales, históricos, epocales, evitamos caer en la trampa metafísica. Pues, si por un lado es preciso volar en pedazos todo intento re-fundacionalista (como aquello de una postmodernidad “vulgar”) de restablecer una idea sustantiva y prepotente del ser, por el otro hace falta, dice Vattimo, ser cautelosos con un pensamiento que deniegue toda presencia del ser y despeje el campo al reino de los entes y a su perecedera existencia. Vattimo es (me parece) consciente del peligro que se cela detrás de un nihilismo “duro y puro” que deje de pensar el ser y rechace ponerse a dialogar con ello<sup>273</sup>. Por esto el filósofo italiano acompaña al concepto de *Verwindung* como recuperación, lo de *Andenken* como rememoración:

el Andenken tiene el sentido de una reapropiación; no en el sentido propio de la fundamentación, sino en el sentido de la suspensión, a través de la desfundamentación, de las pretensiones de urgencia de los horizontes históricos particulares, que crean agotar el sentido del ser.<sup>274</sup>

El pensamiento rememorante es un volver a la historia pero sin nostalgia o patéticas tentativas de

---

<sup>270</sup> Vattimo G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 154.

<sup>271</sup> Véase sobre todo “Del ser como fundamento a la verdad como monumento”, en Vattimo G., *Ética...op.cit.*, pp. 165-184.

<sup>272</sup> Vattimo, *Ética...op.cit.*, p. 24.

<sup>273</sup> *Ibidem* p. 20 e ss.

<sup>274</sup> Vattimo G., *Mas allá...op.cit.*, p.104.

hacer revivir el pasado en el presente, sino un retomar-aceptar-distorsionar el pasado. Se trata de una confrontación cuidadosa y piadosa con su herencia, que está caracterizado por lo que Vattimo llama devoción-respecto hacia los monumentos. Esta devoción es posible sólo cuando se deje de pensar la metafísica como *ontos on* y, por ende, se (la) convierta en monumento<sup>275</sup>. El postmoderno no se deshace de una vez por todas de los escombros modernos, sino que retoma la modernidad distorsionándola, vinculándose a ella como libre elección. Así, la herencia moderna tendrá un valor monumental: los vestigios, las ruinas, las huellas imborrables del pasado, tienen que ser miradas con la *pietas* que se le debe a los monumentos que nos han sido transmitidos con un contenido fuerte, y que ya han perdido y que se abren a una pluralidad de interpretaciones<sup>276</sup>. Es preciso, en pocas palabras, la relación con el pasado no es lo de la adecuación, y tampoco lo del cierro, sino de una relación abierta, lúdica, irónica, caprichosa e irreverente<sup>277</sup>. Se entiende que, también desde el punto de vista más estrictamente ontológico, el horizonte que da sentido a los entes (en el que las cosas vienen al ser), ya no es un a priori estructural, sino un concreto proceso histórico constituido por la transmisión y mediación de mensajes lingüísticos. Para concluir: según Vattimo, el gran mérito de Heidegger es lo de haber descubierto algo latente en la reflexión ontológica de los griegos, esto es, el carácter temporal del ser. El ser significa pasado, tradición, metafísica/historia de la ontología. Indica el “que” de que apropiarse, mientras que el tiempo es el futuro, el fenómeno a través del cual interpretar el ser. Nuestra tradición entonces no es un pesar, sino la misma condición de posibilidad para proyectarnos en adelante, ya que nos indica el que “desde-el cual” apropiarse. De esto se trata: de una rememoración del pasado, que es aceptado y a la vez distorsionado. Esto ya ha quedado claro. Más interesante es ver, para nuestro discurso, cuales son las consecuencias políticas que entrañan esta filosofía.

Con la excepción de dos de sus últimos trabajos (*Nihilismo y Emancipación* y el más reciente *Ecce Comu*), no se puede afirmar que Vattimo sea un autor propiamente político<sup>278</sup>. Sin embargo, hay cierta afinidad entre la ontología débil y una política de corte libertario. Hay en Vattimo una relación casi consecencial entre la muerte de la metafísica en campo filosófico y la democracia en ámbito político. ¿Qué es la apelación a una ontología débil, a una abertura hermenéutica, a la muerte de la verdad etc., sino una constante invitación a poner en entredicho las pluriseculares legitimaciones del poder político? El fin de las ideas sustantivas y esencialistas del ser, así como el

---

<sup>275</sup> Vattimo G., *Etica..op.cit.*, p.29

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>277</sup> Pero el *Andenken* tiene también a que ver con el *Danken*, el agradecimiento, lo del hombre por estar siempre abierto al acontecimiento del ser. Vattimo G., *Mas allá..op.cit.*, p.103.

<sup>278</sup> Ya desde su juventud, Gianni Vattimo se interesó a la política, siempre gravitando en el universo de izquierda. En 1993 se le ofreció candidarse a alcalde de Turín, su ciudad natía, pero se denegó. Desde 1999 hasta 2004 estuvo en las listas de los “Democratici di sinistra”, por los cuales fue parlamentario europeo, y luego en el “Partito dei comunisti italiani”. Finalmente, en 2009 se candidó con “L'Italia dei valori” para el Parlamento Europeo, pero siempre reivindicando sus orígenes comunistas. En *Ecce comu* relata algunas de estas experiencias biograficas.

ocaso del sujeto moderno de tipo cartesiano/kantiano, desenmascaran todo tipo de autoritarismo que siempre se ha amparado en el monopolio de la verdad<sup>279</sup>. Identificando metafísica y violencia, el filósofo turinés tilda de violentas todas las nociones de verdad que estriban en una idea monolítica e infranqueable del ser, es decir en un *arché*:

como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento” que, al privilegiar categorías unificadoras soberanas, generalizadoras, en el culto del arché, manifiesta una inseguridad y un pathos de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa<sup>280</sup>.

El debilitamiento, en cambio, es un instrumento de emancipación contra *uno y solo un* “mundo verdadero” y, por ende, una chance políticamente positiva. Es decir, lo que a nivel teórico es la infundateza del fundamento, se traduce a nivel político en la imposibilidad de un acceso privilegiado a la realidad y en la impostura de cualquiera que reivindique este privilegio:

El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las “plenitudes” soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo<sup>281</sup>

Platonismo, Idealismo, Historicismo ilustrado, Marxismo y Anarquismo (veremos), son narraciones “fuertes”, que pretenden basarse en un carácter objetivo y substancialista del ser. Una vez que las tradicionales categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa primera, etc.) hayan perdido su tradicional estabilidad, se entra en el ámbito hermenéutico, que está dominado por la interpretación de las cosas y no su encauzamiento forzado. Sin embargo, para Vattimo, la muerte de la verdad como elemento fundante y su sustitución por un conjunto de prácticas, de juegos, de técnicas localmente validas no tiene por qué significar un relativismo descontrolado y permisivo. Ella sólo abre a unos horizontes de sentidos que antes habían quedado inexplorados y desvela unos pequeños relatos circunscritos espacialmente. La acción política pos-metafísica, en pocas palabras, siempre se moverá en un terreno resbaladizo y peligroso, ya que nunca tendrá certidumbres últimas a las que aferrarse. “Las reglas” de la sociedad post-metafísica no podrán entonces proceder de ninguna meta-regla trascendental de tipo kantiano (a lo Habermas), pero tampoco imponerse sobre la base de un imperativo funcional-utilitarístico (como la organización del trabajo o unas convenciones sociales “necesarias”), sino fundarse “heideggerianamente” sobre la base del respeto

---

<sup>279</sup> Vattimo G., *Ética...op.cit*, p.130-138.

<sup>280</sup> Vattimo G., *Las aventuras...op.cit*, 1986, p.9.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

hacia los monumentos. Se trata, más sencillamente, de crear un dialogo respetuoso y abierto de escucha de la tradición. Al fin y al cabo, Vattimo hace hincapié en algo que ya es radicado en el sentido común, es decir que la experiencia de la cual hace falta partir es la experiencia cotidiana, densa de cultura e historia. Es imposible entonces una experiencia trascendental que nos saque de la *epoché*, de los horizontes sociales, culturales y lingüísticos, siendo el Dasein un proyecto arrojado.

En éste sentido, sería injusto reducir el pensamiento post-metafísico de Vattimo sólo a la hermenéutica más el conflicto de interpretaciones sin tener en cuenta la implícita propuesta ético-política: el antifundamentalismo va siempre acompañado a la necesidad de *argumentar* la propia interpretación y no sólo en sus contenidos específicos, sino también en su estatuto de interpretación. Si la muerte de la metafísica no puede desembocar en el descubrimiento de una más verdadera, no metafísica estructura del ser, pues las distintas interpretaciones no pueden reivindicar una validez trascendental y lo único que queda es el “narrar”<sup>282</sup>:

Si son la asunción del destino nihilista de nuestra época, tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro<sup>283</sup>.

En conclusión: la hermenéutica nihilista de Vattimo, entendida como propuesta de interpretación histórica del hombre y de la sociedad, conlleva una finalidad ética: mientras la metafísica, en tanto pensamiento fuerte basado en estructuras transcendentales, no dejaba espacio a verdades y éticas alternativas, en cambio la hermenéutica, como interpretación de visiones conflictivas, es ya de por si aceptación de esta pluralidad. Las razones para preferir una lectura pos-metafísica del discurso ético son razones históricas en un doble sentido: valen como argumentos *ad hominem* en cuanto están ubicadas en la misma situación que quieren interpretar (como acabamos de ver) pero son históricas también porque miran a la historia que hemos vivido y que estamos viviendo, y aceptan las “historias” de otras culturas sin ponerlas en una línea evolutiva (que tendría como punto de llegada la civilización occidental)<sup>284</sup>. Resumiendo: el dialogo entre interpretaciones no puede ser efectivo sino al interior de una real toma de conciencia del relativismo de las interpretaciones o, una vez más, del aflojamiento de las verdades absolutas. Esto no significa deshacerse completamente de ellas, sino mirarlas con el respeto que se debe a los monumentos. No estaríamos traicionando las ideas de Vattimo si dijésemos que lo que queda de la metafísica, el decir, la *pietas* hacia los monumentos, se traduce en términos políticos en una convivencia de éstos monumentos o, sin usar

---

<sup>282</sup>Vattimo G., *Nihilismo...op.cit.*, p.117

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.

metáforas, de los estilos de vida y de las diferentes éticas que pueden convivir justas. Exactamente igual que los distintos estilos artísticos en un mismo museo, para utilizar una metáfora del mismo autor<sup>285</sup>.

Ahora bien. Como es inevitable en un pensamiento complejo como el de Vattimo, surgen algunas críticas. Primero, no hay, en Vattimo la garantía de un cambio político efectivo. De hecho, para Vattimo, la misma filosofía debe abstenerse de enseñar un camino determinado, sino sólo “vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte”<sup>286</sup>. De allí también una concepción del “pensador débil” como de aquel al que le falta un “auténtico proyecto propio” y que vive en el puro y parasitario recorrer lo que ya ha pasado, con el propósito estético de gozar de a especie de degustación anticuaria”<sup>287</sup>. No sorprende pues que una de las críticas más frecuente a la filosofía de Vattimo es la de apaciguarse en una postura sin duda pluralista y tolerante, pero quietista y condescendiente hacia el existente. Una filosofía que mire al pasado (desatendiendo a todo fundamento) implicaría también la imposibilidad de fundamentar una transformación radical. Es decir, si la propia filosofía no puede encontrar una fundación última sino “sólo” interpretar la época, entonces la acción política se queda sin contenido alguno. La muerte de las verdades universales, de los valores últimos, de las causas imperecederas etc., se llevaría consigo también la motivación del cambio político. La renuncia a todo contenido “fuerte” conduciría inevitablemente a la pasividad en el plano político. Una ética débil es, como hemos visto, prepositiva y no impositiva, pero esto sería también su talón de Aquiles: el pensamiento post-metafísico, condenando justamente la violencia metafísica, quedaría desprovisto de cualquier arma para perseguir una transformación política verdadera, y se contentaría con hacer un llamamiento a la apertura a las otras culturas, a las otras éticas, etc. Un segundo problema que entraña el pensamiento débil se refiere al elogio de la sociedad tecnológica, con el cual resulta cada vez más difícil coincidir hoy en día. Puede que el *Ge-Stell* nos libere finalmente de la tiranía del ser, disolviendo su objetividad y estabilidad, pero no por ello tiene un potencial emancipador. ¿El funcionamiento del Leviatán técnico, nos preguntamos, no supone ya una univocidad del saber (o de la verdad, que es lo mismo) en mano a los técnicos, los expertos, los ingenieros informáticos, es decir los filósofos platónicos de nuestro tiempo? ¿No se presentan las exigencias del aparato técnico como necesariamente objetivas? ¿Y, sobre todo, no se re-introduce así una forma (tal vez la más odiosa) de antropocentrismo, donde el sujeto humano se hace poseedor infinito del mundo de la naturaleza? Es menester preguntarse si el *Ge-stell*, más bien que ocaso de la metafísica, no proporcione a la vez un imperativo tan rígido e inasequible que la vieja metafísica. Asimismo, igual de difícil es compartir el elogio de Vattimo a los medios de

---

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>286</sup> Vattimo G., *Mas allá..op.cit.*, p.11.

<sup>287</sup> Vattimo G., *Il pensiero..op.cit.*, p. 23

comunicación como medios de pluralización de la verdad, como multiplicidad de voces que representan aquellas diferencias que antes eran aplastadas bajo una verdad monolítica<sup>288</sup>. Nos parece más bien que la “oferta” de visiones políticas, culturales, sociales distintas, sólo son los distintos matices de un único color, el capitalismo global, tolerante hacia el disenso hasta que no se ponga en peligro su existencia. En conclusión: el pensamiento débil, a pesar de ser una formidable arma contra de los autoritarismos, peca de ineffectividad práctica que a menudo se traduce en un reformismo del existente, muy a pesar de sus propias intenciones. La ontología del declinar, armada de una gana desfundacionalista, apunta a una sociedad tolerante y plural en la cual la muerte del monopolio de la verdad desemboca en la bienvenida aceptación de verdades plurales y transitorias, así como a la lucha contra cualquier forma de violencia y discriminación<sup>289</sup>. Pero aquí se para. Lo más “extremo” del pensamiento débil es de hecho una radicalización de la democracia, es decir el mayor marco político ya existente. La apología de Vattimo de la democracia procedimental es, en este sentido, muy coherente con su postura filosófica: el procedimiento, si pensado en términos rigurosos, carece de metafísica en cuanto es por su esencia simple forma, falta de un contenido fuerte. Ello anima a la negociación y al consenso. Luego, los contenidos particulares de la acción política deberán ser debatidos cada vez y no pueden ser dados por sentados como un a priori, ni siguiera aquellos valores fundamentales de las democracias liberales (como la igualdad por ejemplo). Hacer esto significaría, una vez más, ceder a una noción fuerte del ser.<sup>290</sup>

En 2007, también para contestar a las críticas de inmovilidad política, Vattimo da a las imprentas *Ecce Comu, como volver a ser lo que se era*, un libro atípico en su producción literaria, con una fuerte carga político-polémica y que puede ser considerado su verdadero manifiesto político. En *Nihilismo y Emancipación*, el maestro turinés rechazaba los populismos por su violencia criticando a la vez la globalización imperante (que es sólo más hábil en ocultar su violencia). En lugar de las dos, proponía una tercera vía, la federalista: esta (Vattimo tenían en mente la comunidad europea) habría sido un buen ejemplo de equilibrio de las diferencias, una coexistencia entre interpretaciones divergentes del mundo. Además, habría permitido algo importante como la distinción entre consenso (siempre negociado) del voto a mayoría (siempre excluyente hacia las minorías)<sup>291</sup>. *Ecce comu* toma posiciones más radicales. Retoma la herencia marxista y la limpia de los legados del desastroso comunismo de Estado (cuyos desastres fueron también perpetrados por lo que se agitaba

---

288 Véase, al respecto “Ciencias humanas y sociedad de la comunicación”, en Vattimo G., *La Sociedad Transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 89-110.

289 Hay en Vattimo una atención especial hacia el ecologismo y el medio ambiente, al apoyo de los pueblos indígenas y las autonomías locales, etc

290 Vattimo es coherente con la noción heideggeriana del ser humano como proyección, que hace imposible toda definición “apriorística” de lo humano, y de allí, de una política que responda a las exigencias humanas (cfr. Vattimo G., *Nihilismo...op.cit.*, p.111).

291 *Ibidem*, p. 110.

como humanamente y esencialmente digno). Hace falta, según él, un comunismo renovado, que no arraigue en una noción de la esencia humana y que en cambio se asuma la responsabilidad de elecciones argumentadas y compartidas. Sólo así los hombres se volverán de verdad dueños de su destino, emancipándose de tentaciones naturalístico-metafísicas <sup>292</sup>. Este comunismo deberá además liberarse de los imperativos del desarrollo y del crecimiento económico que acabaron con el original contenido libertario de los primeros soviets. Vattimo llega a hablar de comunismo anarquista, (y a veces de anarquismo nihilista) como mezcla feliz de liberal democracias, cristianismo políticamente comprometido y socialismo finalmente liberado de los pesares de la tradición:

He aquí pues una tesis que puede resumirse brutalmente así: el comunismo libertario, “soviético”, no se da sin el nihilismo y el rechazo a la metafísica [...] fundamentaremos el comunismo libertario sobre una concepción hermenéutica de la sociedad; de una sociedad para la cual el conflicto de las interpretaciones es un modo de funcionamiento normal, que precisamente debe consistir en la lucha entre interpretaciones diversas, que se presenten como tales<sup>293</sup>.

Abogando por el “ejemplo latinoamericano”, Vattimo intenta así devolver el pensamiento débil, a la manera de Benjamin, a los débiles de la historia, de los que nunca tuvieron voz.

A raíz de lo dicho en este párrafo, es menester por lo menos un comentario. El “pensamiento débil” tiene el mérito de haber hecho hincapié en el nihilismo de la filosofía heideggeriana y, más genéricamente, en la nada. Ello “desfundamenta” el ser como estructura positiva e imperecedera y negación. Pero Vattimo no opta para un ser nulo, lo cual seguiría siendo metafísico (nos advierte) sino para un ser que ya no es. Sólo en éste sentido, es lícito decir que el ser no es. El *Andenken*, la rememoración del ser, apunta precisamente a ello. El acto de rememorar es posible sólo hacia algo que ya no-es, y este no ser es precisamente el ser. Vattimo tiene el cuidado de no caer en el barranco de la metafísica y afirmar, simple y sencillamente que el ser no es, sino que se sitúa en un terreno post-fundacionalista, donde el abandono de las estructuras estables y objetivas va aparejado a la apertura de nuevos horizontes interpretativos. Vattimo tiene además el mérito de haber sacado de su ontología unas consecuencias políticas claras (a pesar de los puntos “débiles” que hemos subrayado), mientras Heidegger (tal vez por su vivencia personal) se quedó siempre muy ambiguo.

### **1.3.3. Reiner Schürmann o de la anarquía.**

---

<sup>292</sup> Vattimo G., *Ecce comu. Como Se llega a ser lo que se era*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 10.

<sup>293</sup> *Ibidem*, pp. 119-120.



Si Vattimo recupera el pensamiento heideggeriano en un sentido libertario, Reiner Schürmann saca de la ontología del maestro consecuencias políticas decididamente “extremas”. La originalidad de Schürmann está, como veremos enseguida, en brindar una lectura “invertida” de la filosofía de Heidegger. Tal y como hemos visto, la literatura académica corriente, hasta Schürmann, solía dividir el pensamiento del maestro en dos fases: una primera fase, centrada en la analítica existencial, y una segunda (mucho menos precisa) alrededor del “pensamiento sobre el ser”<sup>294</sup>. Sin embargo esta bipartición, según Schürmann, no explica el nexo entre la analítica del *Dasein* y la *Khere* de los años '30. No explica, en pocas palabras, porqué el segundo Heidegger abandona los residuos humanísticos (y por esto metafísicos) que todavía caracterizaban *Ser y Tiempo*. Esta lectura pues, tendría el gran límite de reducir el pensamiento heideggeriano a un hecho evolutivo e historiográfico, ignorando el proyecto general de Heidegger. En cambio, la “revolución” de Schürmann consiste en invertir la interpretación cronológico-lógica y, por tanto, leer el Heidegger de *Ser y Tiempo* a la luz del último Heidegger (y no el revés). Este cambio de ruta no conlleva sólo a un giro del orden de los sumandos para averiguar si el resultado no cambia, sino saca a la luz una serie de asuntos que habían sido tradicionalmente ignorados en las interpretaciones convencionales-evolutivas de Heidegger. Redefinir las “temporadas” del pensamiento del maestro permite no sólo redimensionar la envergadura de la analítica existencial, generalmente considerada cómo la verdadera clave de bóveda para entender todo el pensamiento heideggeriano, sino que introduce también una tercera fase de su filosofía. Se trataría de una radicalización del anti-humanismo al interior de la *Khere*, que por lo tanto se vería bifurcada en dos. En esta tercera fase (que Schürmann admite ser difícil de datar), Heidegger acabaría casi inadvertidamente por sustituir la noción de *epoché* con la de *Ereignis*. Explicar la existencia de este “tercer” Heidegger es precisamente el intento de *Le Principe D'Anarchie. Heidegger et la question de l'agire* (1982). Todo el trabajo procura cautelosamente motivar la existencia de una tercera fase, casi una segunda *Khere* o una *post-Khere*. Además de la analítica de la primera fase y del anti-humanismo y re-lectura del sentido del ser en clave epocal de la segunda, hay un tercer momento, que Schürmann llama “topología del ser”. Este tercer momento configura una “despresencialización” radical del ser, que no sólo pierde la fuerte relación que tenía con el *Dasein* en la fase de *Ser y tiempo*, sino que supera también la declinación histórico-temporal de la *epoché* del segundo Heidegger. La tercera fase desmoronaría por completo los vestigios presencialistas que el ser conservaba en el darse temporal en el interior de cada época, para diluirse enteramente en el puro acontecimiento “sin un por qué”, en el *Ereignis*. Este deslizamiento, según Schürmann, le pasa inadvertido al propio Heidegger. La “topología del ser” indica pues la pluralidad de “lugares” donde el ser acontece:

---

294 Carchia G., *Introduzione a Reiner Schürmann*, Il Mulino, Milano, 1995.

En Heidegger, [topoi, lugares], son las épocas de nuestra historia que han precedido a la edad de la técnica. La topología enseña las profundas raíces históricas del alcance global de hoy día. Como ella traza los lugares que han sido nuestros, que son nuestros, y pueden ser nuestros, ella es recapituladora, crítica y anticipadora<sup>295</sup>.

Los topoi son entonces los lugares históricos en los cuales estamos situados, arrojados (*Geworfenheit*) para volver a usar el vocabulario heideggeriano, en los que el ser “se da” (*es gibt*). Ellos son, más sencillamente, los horizontes históricos y lingüísticos en los que el ser viene a la luz, pero sin que estas figuras tengan algo de definitivo o estable. Más bien lo contrario, ya que la ausencia de fundamento es la única cosa estable de cada época<sup>13</sup>. Hasta aquí nada nuevo si se piensa que el propio Heidegger llamaba la última fase de su pensamiento la “topología del ser”<sup>296</sup>, y todos sus intérpretes han a menudo hecho hincapié en este aspecto<sup>297</sup>. La novedad, para nada secundaria, que introduce la reflexión de Schürmann, es una marcada preeminencia de la dimensión “subjetiva” del acaecimiento del ser. Leámoslo directamente:

En términos topológicos, nos hallamos inscritos en el interior de un horizonte, un “tiempo-espacio”, y luego de inmediato reinscritos en otro. Esta perplejidad atañe únicamente a los particulares: una *terra deserta* que ya no es nuestra, y una transición en la que una colectividad entera vive como si contuviera la respiración. Ningún *nomos* seguro gobierna este nomadismo donde los sitios y las plazas (*allocations and assignments*) van hacia planes discontinuos<sup>298</sup>.

El pensador holandés intenta por lo tanto superar la rígida dicotomía ser/Dasein presente en la primera fase del pensamiento heideggeriano, y en su lugar propone una lectura más orgánica de dicha relación, donde el Dasein encuentra el ser pero lo encuentra cómo total ausencia de fundamento. La lectura “al revés”, desde la *post-Kehre* a la analítica existencial, tiene entonces el efecto de liberar el Dasein de un ser pensado como ontología estable y presencia fija. Pero este entendimiento del ser como fundamento infundado es sólo el punto de llegada de un proceso más

---

<sup>295</sup> Schürmann R., “Technicity, topology, tragedy: Heidegger on “That Which Saves” in the global reach”, en A.M. Meltzer., Weinberger J., Zinman M.R., *Technology in the Western Political Tradition*, Cornell University Press, N:Y., 1993, p. 196.

<sup>296</sup> Véase Heidegger M., *Seminario en Le Thor*, Alción Editora, Córdoba, 1995.

<sup>297</sup> Léase por ejemplo Pöggeler: “El pensar localizador, topológico, intenta algo bien simple: lo que busca es utilizar el lenguaje de manera meditada. Tal pensar hace que se atienda al hecho de que nuestro lenguaje está determinado por presupuestos que siguen estando impensados y, como topología del ser, pregunta qué sea aquello que nosotros, hombres occidentales, mentamos propiamente cuando decimos “es”. El pensar topológico medita sobre el hecho de que nosotros, al hablar como lo hacemos, nos insertamos en un lugar determinado en el acontecer de la verdad; tal pensar no dona lo propio en el sentido de lo único verdadero, como si fuera lo único correctamente adecuado a lo constantemente verdadero, sino que lo confía al suelo natal de la localización ulterior (Pöggeler O., *op.cit.*, pp. 357-358).

<sup>298</sup> Schürmann, R.: *Technicity, topology...* *op.cit.*, p. 198.

amplio que encuentra en el sujeto, en su carácter trágico-existencial, el verdadero actor. De hecho, sugiere Schürmann, para que el ser dé como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento hace falta asumir una actitud existencial que nos permita vivir, sufrir, y padecer dicha falta. Dicho de otro modo: el Dasein, en su estado de arrojado, percibe la inconsistencia de las economías de la presencia, su desvanecimiento temporal, su mutabilidad continua, es decir su anarquía. Esta “disposición existencial” que permite al Dasein captar la falta de fundamentos, Schürmann la llama *a priori práctico*:

para entender auténticamente la temporalidad, es menester “existir auténticamente”; para pensar que el ser deje ser los fenómenos, uno debe de por sí mismo “dejar que las cosas sean”; para seguir el juego sin el porqué de la presencia, es necesario “vivir sin un porque”<sup>299</sup>

El *a priori práctico*, según Schürmann estaría presente tanto en el primer como en el segundo Heidegger. En su análisis de *Ser y tiempo* el autor, preguntándose acerca de “qué es lo que entraña la trascendencia del Dasein”, contesta: “una especial manera de comportarse, una cierta actitud de su ser en el mundo, la inautenticidad”, y agrega que en “en *Ser y Tiempo*, las ontologías clásicas brotan justamente de la existencia inauténtica”. En conclusión:

todo esto indica ante todo y sobre todo que la apropiada recuperación de la cuestión del ser está destinada al fracaso si no va precedida por lo que [Heidegger] llama una modificación existencial [...] primero llega una apropiación de las posibilidades existenciales, y luego una ontología existencial<sup>300</sup>.

El *a priori práctico*, por lo visto, es un método empírico más que una guía teórica, una praxis más que una teoría. Se trata cobrar conciencia que “una manera de pensar es dependiente de una manera de vivir”<sup>301</sup> y que la vida individual y diaria tiene prioridad sobre la teoría política. No se puede, en pocas palabras, entender la anarquía que gobierna las economías epocales si no se vive esta condición de falta de fundamentos en primera persona. No se trata pues de adherirse a un sistema de pensamiento riguroso o académico, sino más bien de experimentar una manera de “sentir” diferente, de tener una *Weltanschauung* que ya no precise de las reconfortantes certidumbres que, desde los comienzos de la civilización, han cobijado el ser humano otorgando un sentido a su vida:

La inseguridad, signo del nihilismo es, por lo tanto, antigua en Occidente. El pensamiento occidental

---

<sup>299</sup> Schürmann R., *Heidegger on...op.cit.*, p. 287.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 237-238

<sup>301</sup> *Ivi.*

plantea la cuestión de la razón de lo que es. Pedir cuentas de lo real, dar razón, exigir un “por qué” último, es la actitud característica de lo que Heidegger llama la ‘metafísica’. La filosofía en general ha surgido de este instinto: encontrar un fundamento verdadero que amarre todas las cosas y que tranquilice al “corazón inquieto”<sup>302</sup>

El autor pues ve la razón del nacimiento de la metafísica en la necesidad de seguridad existencial. La filosofía misma es, en este sentido, responsable ya que ella busca la “razón de lo que es”, es decir, pone orden al caos, provee un *arché* a la anarquía. Pero ¿cómo es posible, en la praxis, vivir la anarquía? ¿Cómo es posible, para uno, convertirse en un sujeto anárquico? La respuesta de Schürmann gira alrededor de la noción heideggeriana de diferencia ontológica. Esta, sugiere, cobra plenamente sentido sólo si se la lee a la luz del anti-humanismo del “segundo” (y sobre todo “tercer”) Heidegger. Hemos visto que la fase de la *Khere* está caracterizada por un estudio del ser “por si sólo”, esto es, autónomamente del sujeto humano. La relación privilegiada entre ser y Dasein deja de ser tal en la medida en que se acentúa el carácter temporal del ser que, para acontecer, ya no “necesita” del tiempo existencial humano. Pero reducir el ser a evento (*Ereignis*) significa quitarle todo sentido último: ello ya no es no es un faro para el ser humano y este último ya no es el “pastor del ser”. El evento pues, que se da en la contingencia, no es depositario de una verdad última y escondida, que al hombre le compite desvelar. El “segundo” Heidegger, en pocas palabras, habría querido el hombre de un referente último (el ser) que orientase y dirigiese sus acciones. Sólo cuando el individuo, que vive en una condición de perenne inseguridad por ser arrojado, llegue finalmente a abrazar esta inseguridad y a “vivir sin un por qué”, será finalmente libre de la carga del ser y podrá convertirse “uno de los elementos... del juego autónomo del mundo”<sup>303</sup>. Mientras el ser como presencia estable y objetividad indisoluble grava sobre el ser humano, en cambio el ser como *Ereignis* le alivia de toda carga. Es más, el evento no funda nada, sino que es un mero venir para pasar (*coming to pass*)<sup>304</sup>. Queda claro pues cómo, en la lectura de Schürmann, el “segundo” (y “tercer”) Heidegger se desprende de todo legado humanístico: ya no hay relación necesaria entre hombre y ser porque el acontecer del evento es totalmente independiente del ser humano. Así, Schürmann “transforma” la analítica existencial en analítica epocal: cuando Heidegger descubre que la vida cotidiana tiene una historia, que el ser en el mundo de los antiguos griegos no es lo mismo que el de un hombre que vive en la sociedad tecnológica, entiende que las metafísicas (el plural es significativo) son tentativas, en última instancia siempre fracasadas, de absolutizar lo que siempre es temporal e histórico. Por ejemplo, el *arché* de la Edad

---

302 Schürmann, R.: *Tres “pensadores del abandono”*: Meister Eckhart, Heidegger, Susuki, Córdoba, Paideia, 1995, p. 54.

303 Schürmann R., *Heidegger on..op.cit.*, p. 211.

304 *Ibidem*, p. 57.

Media puede decirnos cómo vivían los hombres y las mujeres medievales, pero no cómo tenemos que vivir nosotros, porque aquel *arché* ya se ha perdido. Es precisamente éste el sentido de la pregunta de Schürmann sobre Duns Scoto: ¿por qué el filósofo, apodado incluso Doctor Subtilis, no logró escribir una *Crítica de la razón pura* o una *Genealogía de la moral*? Porque la filosofía, esto es, el pensamiento, es comprensible a sí mismo como una sucesión de distintas épocas de pensamiento, según paradigmas históricamente colocados. Si se puede afirmar entonces que el pensamiento está determinado por principios epocales, lo mismo pasa con el ser, al cual el pensamiento está vinculado. Con lo cual, la realidad misma siempre se despliega según “economías históricas de la presencia”, hegemonizadas por la huella metafísica vigente. Desde este punto de vista, cada metafísica es soberana con respecto a todo lo que compone como una constelación de la presencia, discriminando, si queremos, lo que es “moral”, “posible”, “justo”, de lo que no lo es. Es evidente entonces que Duns Scoto no podía pensar fuera de su época, es decir de su moral, de su cultura, de su concepción de la justicia etc. Las metafísicas, en otras palabras, intentan establecer unos principios objetivos (y por ende eternos) allá adonde no hay nada más que contingencia<sup>305</sup>. En conclusión: vivir la anarquía significa cobrar conciencia de la “discordancia epocal”, esto es de las diferencias que están a la base de las distintas economías de la presencia. Allí es donde el ser “sale a la luz” precisamente como falta de fundamento:

Si el ser (*presencing-being*) es comprendido sólo a través de la diferencia con la presencia epocal, entonces nuestra experiencia diaria del ser está perdida para siempre (*lost forever*) en cuanto un nuevo pliegue (*fold*) despliega (*unfurls*) una nueva constelación<sup>306</sup>.

Ahora bien. Según Schürmann, que en esto es fiel a Heidegger, la filosofía ha siempre estado preocupada por explicar lo que es, su *arché* y su *télos*, confundiendo al ser tanto con la totalidad de los entes como con el ente supremo, y dejando pasar en silencio la cuestión del ser mismo. Pero lo que horroriza a nuestro siglo en concreto es que, en ello, falta una pieza del universo: falta el ser mismo. De hecho, la sociedad tecnológica en la cual vivimos lleva al ocaso la metafísica y muestra lo infundado de todos los principios pasados. Ella, aniquilando todos los viejos *archai*, se queda con un entendimiento del ser como simple presencia. Por esto, si el abandono del ser dura desde más de dos milenios, la época tecnológica es sin duda la más abandonada de todas<sup>307</sup>. Sin embargo, según el autor holandés, este ocaso del ser tiene unas consecuencias políticas provechosas porque, de ahora en adelante “para legitimar la praxis, ya no hace falta referirse a un primer fundamento, a

---

<sup>305</sup> *Ivi.*

<sup>306</sup> *Ibidem*, p.158.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 190-192.

una suprema razón, a un fin último o una última finalidad”<sup>308</sup>. La liberación de la que nos habla Schürmann es entonces la liberación del fundamento, y tiene una validez tanto filosófica como política. Filosóficamente, es la liberación de los fenómenos de un referente superior, es decir, la actitud que deja “que las cosas sean”. Políticamente lleva como emblema la figura del filósofo rebelde (Schürmann se refiere a Sócrates), que se substraiga a los imperativos de su época porque, una vez que se haya introducido una cierta fluidez en las instituciones sociales es *menester* rebelarse contra todo principio o construcción superior<sup>309</sup>. Intentaremos ahora tratar los dos asuntos, el filosófico y el político, por separado, pero en la convicción de su vínculo constitutivo. Primero el filosófico, que gira alrededor de la noción de abandono del ente por parte del ser (es el ser quien abandona) y que explica cómo el hombre puede lograr finalmente liberarse de la tiranía del fundamento. Siguiendo a Heidegger, Schürmann argumenta que no se entendería verdaderamente la naturaleza del ser si a su concepción positiva, es decir el ser como época, no se le acercara su cara negativa y contraria. Esta última noción está inscrita en la misma etimología de la palabra *epoché*, que indica una suspensión. De hecho según Schürmann, decir que el ser se da en las épocas no es de por sí suficiente para desprenderse de una noción fuerte del ser, que seguiría manteniendo un sentido presencial y estatutario dentro de cada época (ésta es además la razón de la polémica, que reproducimos más abajo, con Gianni Vattimo). Schürmann, por lo tanto, se interroga acerca del *arché* mismo que gobierna las épocas y que encuentra, como queda claro por el título de su trabajo, en la anarquía. El principio de las épocas, y de todas las épocas, es la anarquía. El oxímoron es sólo aparente ya que con ello se quiere indicar que el único fundamento posible de las épocas es la falta total de fundamentos. El acontecer del ser, el *Ereignis*, no tiene otro fundamento (u principio) que la anarquía (la falta de principios). La anarquía de la cual nos habla Schürmann es, por así decirlo, un principio “vertical”, porque es el trasfondo estable que está detrás de cada época (y que da sentido a la presencia de los entes). Schürmann echa luz sobre este concepto distinguiendo *el origen* al singular, como metafísica del *arché*, y *los orígenes* al plural como principios fundadores de las distintas metafísicas (éticas, políticas, identitarias, etc.): detrás de los orígenes como principios, dice, siempre hay el origen como fundamento infundado de todo lo que hay. El descubrimiento de este origen infundado fue, según Schürmann, la verdadera novedad del Heidegger maduro que borró todo rastro de mitología del ser o de una visión “auroral” de los orígenes. Por lo tanto, para Schürmann, si el *Ereignis* es el principio de refutación de cualquier otro principio, hay que sustituir el fundacionalismo metafísico por aquella noción que ya Heidegger llamaba el “dejar ser” (*Gelassenheit*) de los entes<sup>310</sup>. En otras palabras, si las épocas son los

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>309</sup> *Ivi*.

<sup>310</sup> *Ibidem*, pp. 132-140.

contextos en cuyo interior los entes se llenan de sentido, este “llegar al ser” de un mundo de sentidos no tiene ninguna otra razón sino el darse puro y simple del evento: “en un fenómeno entendido como a través del dejar-ser, el fundamento se enseña como nada más que lo que deja ser”<sup>311</sup>. Esta nada del ser es evidente en la diferencia ontológica, que revela la duplicidad o ambigüedad (*Zweideutigkeit, Zwiefalt*) interna al mismo ser:

En Heidegger la diferencia ontológica significa que el ser se muestra como pasaje hacia el ente. El ser no es él mismo, y el ente no es él mismo más que en el pasaje. El ser se ampara en esta llegada, se hace presente asignándole su lugar al ente. El ser deja ser al ente<sup>312</sup>.

El ser entonces abandona (*Anwesenlassen*) el ente, lo deja ser. El abandono abre la diferencia ontológica entre el presente y su presencia. Es preciso no entender este abandono como una actitud del hombre, sino más bien como una “apertura sin condición” donde los entes aparecen como entes. En este sentido, Schürmann interpreta correctamente la relación que, en *De la esencia de la verdad*, Heidegger instaure entre verdad y libertad, o mejor la verdad como libertad. Mientras que en *Ser y Tiempo* la libertad era definida como un poder-ser y, en última instancia, como libertad para la muerte, ahora la libertad es el dejar-ser. El hombre libre deja que el ente se revele por lo que es, “comprometiéndose” con el desocultamiento (lo verdadero). El dejar ser marca el pasaje del ente del estatus de no-ser al de ser y éste es el único fundamento posible, un fundamento totalmente infundado. El ser no pone nada, no se pone por debajo del ente como su base (por tanto no *supone* nada) y tampoco precede al ente como su causa (por tanto no *presupone* nada). A la luz de lo dicho, se entiende que, según Schürmann, la verdadera novedad del segundo/tercer Heidegger sería el descubrimiento de una anarquía originaria, merced a la cual el evento, en lugar de fundar los fenómenos, sólo los deja ser, los abandona a la presencia. La libertad (de dejar ser) es entonces la condición de posibilidad de la verdad. ¿Cómo no ver en esto una invitación a un anarquismo existencial por el que ser libre significa, primero y ante todo, “dejar ser”, renunciar a cualquier afán fundacional? Como es intuitivo, la consecuencia más evidente de dicha desfundamentación del origen es la muerte de la tradicional primacía del pensamiento sobre la realidad, objetivo declarado ya desde las primeras páginas de *From Principles to Anarchy*. La vieja unidad entre pensar y actuar pierde sentido cuando el pensar ya no provee un fundamento racional para la acción que, por lo tanto, ya no es adecuación a un fundamento mítico. La praxis pues se libera de su tradicional

---

<sup>311</sup>Schürmann R., “The ontological difference”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40 n. 1, sept 1979, pp. 99-122, cit. p. 113.

<sup>312</sup>Schürmann R., *Tres “pensadores... op. cit.*, p. 57.

subordinación respecto del pensamiento y de las construcciones absolutas de sentido<sup>313</sup>.

A estas alturas, vemos la distancia de Schürmann con respecto a Vattimo. Como hemos visto, para el profesor turinés, el ser coincidía totalmente con el *Ereignis* y acontecía como apertura histórica, o horizonte donde las cosas, los entes, venían al ser (una corriente artística, un régimen político, una gran experiencia religiosa, etc.). El ser pues, perdía su carácter fundante para convertirse en trayecto histórico, es decir múltiple, imprevisible, irreductible a cualquier forma de racionalidad etc. Schürmann va más allá de la lectura ya de por sí bastante liberadora (y libertaria) de Vattimo, negando todo fundamento metafísico a las *epoché*. Como dice el propio Vattimo comentando la lectura que Schürmann hace de Heidegger y comparándola con la suya propia, la distinción está en el hecho de que, mientras para él se puede hablar del ser sólo cuando ya haya pasado, como huella o ausencia, para Schürmann en cambio la anarquía es una especie de anuncio “positivo” del ser como no-fundamento<sup>314</sup>. Por su parte, Schürmann subraya la diferencia con respecto a Vattimo en un artículo de 1984, titulado *Deconstruction is not enough*<sup>315</sup>. Aquí el holandés reprocha al compañero italiano la contradicción de intentar tematizar simultáneamente el evento de la presencia, que escapa a la representación, y los valores, que son la representación *par excellence*. En otras palabras, lo que Schürmann critica del pensamiento débil es precisamente su supuesta debilidad, la capacidad de haber finalmente “superado” la metafísica<sup>316</sup>. Schürmann se pregunta si el dialogo con el pasado que Vattimo propone (la *pietas* hacia los monumentos) no sea, además de una tentativa inútil, todavía muy empapada de metafísica. Schürmann se pregunta si entonces el pensamiento débil invente su debilidad para mascarar una fuerza aún más brutal. Y cita Nietzsche, según el cual la debilidad es una invención de las mujeres para defenderse de los hombres fuertes que les permite ejercer una fuerza aún mayor. Schürmann asimila así el pensamiento débil a la mala debilidad de las mujeres virilizadas (las feministas), más bien que a la buena debilidad de la feminización de lo masculino. La primera es “mala” porque sólo reproduce más universales, más metafísica, mientras la segunda es “buena” porque corta de un golpe la vuelta de un ser fuerte<sup>317</sup>. Schürmann, en pocas palabras, reprocha a Vattimo un peligroso compromiso con la metafísica: el filósofo italiano, intentando mediar entre un pensamiento post-metafísico y una actitud piadosa hacia las ruinas del pasado, no marca una postura anti-metafísica neta. Schürmann se pregunta hasta

---

<sup>313</sup> Cfr. al respecto: Lilly R., “The Topology of Des Hegemonies Briseés”, *Research in Phenomenology* 28, 1998, pp. 226-242.

<sup>314</sup> Prefacio de Vattimo G., a Martinengo G., *Introduzione a Reiner..op.cit.*, p. 10.

<sup>315</sup> Schürmann R., “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo's call for “Weak Thinking”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n°1, spring 1984, pp. 165-177.

<sup>316</sup> Se trata, dice Schürmann, de establecer de que sexo es el ángel de Paul Klee. Esta última imagen, de memoria benjaminiana, había sido usada por Vattimo para indicar la actitud del hombre (post)moderno frente a la metafísica, es decir la contemplación piadosa de las ruinas (metafísica).

<sup>317</sup> *Ivi*, pp-173-175.



qué punto esta piedad no se convierta en aceptación activa o hasta en voluntad de restauración de los monumentos. Para evitar cualquier compromiso peligroso con la metafísica, Schürmann propone una lectura de Heidegger (tal vez no totalmente fiel a las intenciones del maestro) como de un anárquico (no anarquista) que aniquila todo fundamento de las economías epocales. Desafortunadamente la cautivadora polémica intelectual entre los dos autores se quedó sin conclusión por el prematuro fallecimiento de Reiner Schürmann en 1993.

Pasando ahora al terreno político, la lectura “al revés” de Schürmann arroja nueva luz sobre las relaciones entre Heidegger y el nacionalsocialismo<sup>318</sup>. La tradicional lectura, cronológicamente lineal, ve en la analítica existencial un momento anticipador del famoso discurso de rectorado del '33.

Pero una lectura “al revés” de los escritos heideggerianos permite sacar conclusiones totalmente distintas, donde Heidegger se opondría radicalmente al *Führerprinzip*, y promovería en cambio una ética plural y aniquiladora de cada fundamento<sup>319</sup>. En un artículo de 1987 titulado *Political Thinking in Heidegger*, Schürmann esclarece su interpretación política del pensador alemán. Según Schürmann, a pesar de lo que hayan dicho muchos discípulos de Heidegger, según los cuales el maestro no estaba familiarizado con los asuntos estrictamente políticos, no se puede de ningún modo considerar Heidegger como un pensador a-político<sup>320</sup>. El discurso pasa rápidamente del terreno ontológico al político. El punto de partida es la distinción entre *diferencia ontológica metafísica* y *diferencia ontológica fenomenológica*: mientras la primera piensa el ser de los entes como un terreno fundante, en la segunda, la diferencia entre el ser y los entes preserva ambas en un proceso de desocultamiento que las mantiene ocultas. Es decir, pensar la diferencia ontológica de forma metafísica impide cualquier perspectiva histórica en cuanto el fundamento es una conquista contra el devenir, la historia, el tiempo. Por el contrario, considerar dicha diferencia desde una perspectiva fenomenológica nos permite pensar en términos de proceso histórico, porque el ser de los entes es un *modo*, siempre nuevo, a través del cual aquél se da en éstos. El paso del terreno metafísico al fenomenológico permite concebir el ser como algo distinto del principio universal de los entes (como la característica general de los entes específicos) y adquiere un carácter exclusivamente histórico, llámese *physis*, *lógos*, *enérgeia*, *Subjetividad*, incluso *Tecnología*, etc. (en todo caso, siempre se trata de una modalidad, temporalmente circunscrita, a través de la cual el ser se da a los entes) <sup>321</sup>. Ahora bien: la diferencia ontológica reformulada en un sentido fenomenológico se compone de tres elementos. Primero: la diferencia simbólica. Esta es el

---

<sup>318</sup> Esto nos sirve para captar mejor el pensamiento de Schürmann y no tanto para investigar la cuestión de la relación entre Heidegger y el Reich.

<sup>319</sup> Schürmann, *Heidegger..op.cit.*, p. 80 e ss.

<sup>320</sup> Schürmann R., *Political Thinking in Heidegger*, “Social Research”, vol 45, n'1, Spring 1978, pp.191-221.

<sup>321</sup> *Ibidem*, pp. 196-197.

paradigma para entender la diferencia ontológica entre ser y entes, ya que el símbolo es por definición la evidencia de algo escondido (lo simbolizado) que ha de ser interpretado. Segundo: cierta actitud práctica (el famoso a priori práctico). Esto es necesario para que se entienda el símbolo, como si el ser humano estuviera casi “llamado” en su existencia por el propio ser a superar el símbolo. Por último, la pluralidad de símbolos, siendo la diferencia simbólica necesariamente polimorfa (no hay una diferencia uno a uno, sino unos a unos). Podemos decir que, así como la diferencia simbólica conecta el símbolo y el simbolizado (el verbo griego *symbolleîn* tiene este sentido de “reunir”), de la misma forma la diferencia ontológica conecta el ente con el ser. Esta diferencia, nos dice Schürmann, puede ser usada para entender el enlace entre una ontología fenomenológica y una filosofía práctica, y hasta hacer derivar la filosofía política de la ontología (en Heidegger este intento, aunque escondido, no está ausente). El símbolo constituye para Schürmann un área de la realidad cuyo entendimiento no es meramente teórico, sino que requiere una cierta manera de vivir (segundo punto), pues para entender de verdad el sentido de un símbolo se necesita una determinada práctica de vida. Esto porque en todo símbolo lo que es simbolizado llama a la escucha del interprete y “pide” desvelar el origen del símbolo. Lo mismo pasa en la diferencia simbólica entre ser y entes, donde el ser “llama” al ser humano, en su existencia práctica y diaria, a entenderlo en cuanto ser. Según la terminología heideggeriana, este entendimiento del ser como liberación (*Gelassenheit*), pasa a través de una modalidad de la existencia, la del hombre libre. La liberación es entonces una actitud (fenomenológica podríamos decir) que deja que las cosas sean, y sólo de esta forma se puede aprehender el sentido del ser “en sí”. Sólo así el ser se revela por lo que es, es decir, la nada que deja ser: si un fenómeno es dejado ser, entonces el ser aparece como lo que deja-ser<sup>322</sup>. Schürmann no podría ser más claro al decir que:

el ser se enseña como liberación (*releasement*) solo a una existencia que es ella misma perfectamente libre, y pensar el ser como liberación hace que esta existencia sea libre.<sup>323</sup>

Ahora bien: esta liberación tiene, según Schürmann, cinco consecuencias políticas claras. Primero, la liberación de la teleología en la acción: encontrar una finalidad en la existencia significa darle una razón, un sentido último, una metafísica; en cambio, el hombre verdaderamente libre es aquel que “vive sin un por qué”. El concepto de teleología siempre ha servido para dirigir la conducta humana y hacer depender un comportamiento (aceptable) de una finalidad considerada buena o deseable. Pero si una conducta (inducida por los símbolos) no tiene finalidad alguna, entonces renunciamos a otorgarle un sentido. Estos son los momentos en los que nos adherimos a los

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, pp. 198.

<sup>323</sup> *Ibidem*, pp. 201.

símbolos y el ser mismo se manifiesta en cuanto símbolo y ya no como simbolizado<sup>324</sup>. La segunda consecuencia entraña el principio de responsabilidad, que implica que la persona en cuestión esté llamada a responder por sus actos hacia los demás. Pero cuando el ser pierde sus caracteres sustantivos, cuando ya no hace de referente de las acciones humanas, entonces el hombre ya no se ve llamado a adecuar su acción a una supuesta “rectitud”. En pocas palabras: el sujeto se libera finalmente del pesar de la coincidencia entre acción y explicación de la misma. Parafraseando a Meister Eckhart (su otra gran influencia aparte de Heidegger), según el cual la responsabilidad es la peor esclavitud, Schürmann dice “los que quieren algo por sus acciones, los que actúan según un por qué, son apostadores y mercenarios”<sup>325</sup>.

La tercera y más directa repercusión, es la protesta. Una protesta que se arroja contra del mundo administrado por la tecnología que, en su aún deseable gana desfundacionalista, se arriesga a ser un universo cerrado que acaba por proponer otra metafísica. Después de la muerte de la teleología y el deslice del principio de responsabilidad, el aparato tecnológico se ha convertido en un ambiente y por lo tanto excluyente hacia los otros ambientes. Es como si la tecnología, que contribuyó a derrumbar la metafísica, ahora se arrogara el derecho de establecer una vez por todas el sentido del ser. En ella, de hecho, el hombre queda reducido a una función al interior de la máquina. El peligro, según Schürmann, es lo de la pregunta aristotélica acerca de cuál es la función del hombre (lo cual supondría una raíz y un destino innatos al ser humano, eso es, una metafísica). Pues, la protesta es la tentativa de dejar abiertos más horizontes de sentidos y nuevas constelaciones de verdad<sup>326</sup>. El cuarto reflejo de la muerte de la metafísica es un nuevo entendimiento acerca del destino humano. Aquí, la lectura de Schürmann está fuertemente influida por el anti-humanismo heideggeriano. Según él, no sólo el destino ya no es una decisión humana (esto tendría sentido sólo si se sigue aceptando las tradicionales categorías metafísicas de hombre e historia), sino que tampoco depende del ser. El ser “cede el paso” al Ahora, que libera al ser humano de cualquier finalismo histórico y, en primer lugar, del tiempo entendido como temporalidad estática y como cultura histórica. El sujeto se encuentra finalmente desvinculado en su praxis, de toda acción finalística. Dicho de manera más sencilla: el sujeto ya no “tiene que” cumplir con una finalidad determinada, sino que se afirma en la libre elección del Ahora<sup>327</sup>. Por último: la anarquía o, como explica el mismo Schürmann “el origen simbolizado en el ser es siempre múltiple y finito, no es el principio de las cosas, el sólo y simple *arché*. No es para nada un principio, más bien es anárquico.”<sup>328</sup>. En conclusión: entender el ser como plural implica el paso de un pensamiento metafísico a uno

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, pp. 203.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 205-206.

<sup>326</sup> *Ibidem*, pp. 208-209.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>328</sup> *Ivi*.

posmetafísico. El entendimiento del origen como un evento preciso en el que las constelaciones de verdad se agregan y se desagregan, significa superar una lógica monista que confiere al ser una objetividad estática. Pero un ser que se desarrolla siempre en nuevas articulaciones, es decir, un ser inestable, amenaza políticamente la tradicional legitimidad de toda autoridad. Si los símbolos se refieren a un origen que ya no satisface los requisitos de razón, es decir, si la diferencia simbólica es sustancialmente anárquica, entonces se pierde al mismo tiempo el fundamento especulativo que legitimaba toda clase de autoridad. A pesar de un contenido político visiblemente anarquista, Schürmann distingue claramente la anarquía del anarquismo, siendo la anarquía un anarquismo ontológico, un rechazo de los principios metafísicos como el de la esencia humana, y afirma en cambio una acción sin garantías universales o fundamentos estables. Por esto, es menester distinguirla del anarquismo de Kropotkin o Bakunin, siendo este último una mera inversión del sitio del poder:

Lo que estos maestros buscaban era desplazar el origen, sustituir el poder de la autoridad, princeps, por el poder racional, principium. Operación “metafísica” si la hay. Reemplazo de un punto de mira por otro. La anarquía de que se trata es el nombre para una historia que acaece el fundamento del obrar, historia en la que los cimientos ceden y en la que se percibe que el principio de cohesión, sea él autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco, sin poder legislador sobre la vida. La anarquía nombra el destino que hace perecer los principios a los que, después de Platón, los occidentales han referido sus hechos y sus gestas para anclarlos allí, sustrayéndolos al cambio y a la duda. La producción racional de este anclaje [...] se vuelve imposible ya con Heidegger”<sup>329</sup>

El equivalente político de una anarquía ontológica es necesariamente “la” anarquía. El error del hombre y del filósofo Heidegger, en el juicio de Schürmann, habría sido el de haber confundido un régimen totalitario con sus esperanzas anarquistas y antiautoritarias<sup>330</sup>. Pues, la abolición práctica de un *arché* y de un *telos* en la acción, la transvalutación de la responsabilidad y del destino, y la protesta contra un mundo reducido cada vez más a puro funcionamiento, serían los ingredientes políticos visibles en el segundo Heidegger. Es ahora evidente lo que decíamos al principio del apartado: una lectura convencional de Heidegger, que vaya desde la analítica existencial hasta la topología del ser, opta por la unidad a costa de la multiplicidad (que es al fin y al cabo el *Führerprinzip*); pero si leemos Heidegger al revés, desde la topología hasta la analítica, el cuadro cambia. En lugar de un terreno unitario hay la liberación, en lugar del sometimiento del saber universitario a los imperativos del sistema, hay la protesta contra de la tecnología y la cibernética,

---

<sup>329</sup> Schürmann R., *Heidegger..op.cit.*, p 6.

<sup>330</sup> Schürmann R., *Political Thinking..op.cit.*, p. 215.

en lugar de la identificación entre el *Führer* y la ley, la anarquía<sup>331</sup>. Así pues, privilegiar una lectura schürmanniana de Heidegger alumbra aspectos de su pensamiento dados muchas veces ya por asumidos, como la discutida cuestión de la autenticidad. Si en Heidegger el ser auténtico es el ser para la muerte, es decir el ser que cobra plenamente conciencia de sus posibilidades, entonces lo que le pertenece como rasgo más propio son justo estas potencialidades, es decir, la libertad de existir “sin un por qué”. Schürmann nos recuerda que posibilidad en alemán se dice *Möglichkeit*, que deriva de *mögen*, de *vermögen*, ser capaz de, y comparte la misma raíz de *Macht*, poder. El poder contiene entonces la misma esencia anárquica de la potencialidad, que pero tiene que ser pensado como el fruto de un acuerdo entre los actores y no como el resultado de un acto de fuerza (*Gewalt*). Concluyendo, Schürmann se mueve en un ámbito político entre colectivismo e individualismo. No se trata, como precisa, de una teoría de la organización de los hombres en colectividades, y tampoco de la pura celebración de la interioridad, sino de una vía media entre un sistema de constitución social y su negación por obra de un individualismo espiritual. Así pues, hay que rechazar tanto las exigencias pragmáticas de la administración pública, como su escape romántico<sup>332</sup>.

De lo dicho hasta ahora está claro que la muy peculiar ontología anárquica de Schürmann no se traduce en un programa político concreto. La lectura deconstructiva de la historia metafísica busca más bien “liberar” la práctica de la teoría, la acción del pensamiento. Como ya se ha dicho, la vieja unidad entre pensamiento y acción se desvanece una vez que la acción ya no implique la adecuación de la conducta diaria (tanto pública como privada) al fundamento racional del cual deriva el sistema de saber y poder. Pero si ya no es posible derivar una práctica política (y una ética) de la filosofía primera (tal y como querían los antiguos), entonces la pregunta fundadora de la política (moderna), esto es, “¿qué hacer?” debe ser totalmente replanteada. Es decir, si los principios últimos ya no fundan y por lo tanto de ellos no se puede derivar ninguna conducta práctica, la práctica misma se libera de toda coacción que la vincule (llámese sustancia, Dios, cogito, bien común etc.). La acción misma, por lo tanto, no tiene ningún otro “fundamento” que la anarquía. Coherente con ello, Schürmann se abstiene del proponer algún tipo de organización política concreta ya hacer esto, repitámoslo, significaría subordinar una práctica (anárquica) a un principio último. También hemos visto que la liberación del *arché* es también la liberación del *télos* que, a nivel de práctica política, implica desvincular la acción de la consecución de una finalidad. Distintamente de Bakunin o Proudhon, Schürmann no está interesado en fundamentar una nueva praxis política, sino más bien en liberar la praxis de la dictadura del *arché* y del *télos*:

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 210.

el aviso heideggeriano de dejar el campo libre a las cosas contiene también un imperativo. Las “cosas” en su venida al “mundo” se distinguen de los productos en que estos últimos sirven para un empleo. El fin útil constituye el ser mismo del *Zeug*, de los útiles. [...] Desde el punto de vista de las economías, finalmente, “dejar el campo libre a las cosas” equivale a comprometerse en un pasaje, aquel que lleva de la violencia a la anarquía. Pasaje de un lugar donde los entes están coaccionados bajo un principio epocal a un lugar donde su contingencia radical es restaurada. Pasaje de las “sustancias” determinadas por un *arché* y un *telos* ideales, a las “cosas” que emergen con precariedad en su mundo él mismo precario<sup>333</sup>.

Schürmann ve con claridad que si la pregunta política sigue a la ontológica, y si del ser “ya no queda nada”, entonces la acción política no puede ser sino anárquica en el sentido más radical: sin fundamento y sin fin:

A la pregunta ¿Qué hacer?, cuando es puesta junto a la pregunta ¿Qué es el ser?, el fenomenólogo radical sólo puede responder: desalojar de su retiro a esos vestigios de una economía teleocrática [...] y liberar así a las cosas del “concepto ordinario” que los “captura” bajo representaciones últimas<sup>334</sup>.

Si quisiéramos simplificar, podríamos decir que Schürmann va de la liberación ontológica a la liberación política (o mejor ético-política). Igual que Vattimo, Schürmann es consciente de que los hombres y las mujeres se han infligido sufrimientos enormes en nombre de los principios epocales. Estando así las cosas, el pensar no es una empresa inútil en la medida en que finalmente libera a estos hombres y mujeres de la tiranía de principios últimos que oprimen su conducta y la de los demás. Por eso, si Schürmann insiste una y otra vez en diferenciar la economía anárquica tanto de la anarquía del poder como del anarquismo, es porque su anarquía, antes de ser una práctica política, es sobre todo un “imperativo ontológico”. Pero tampoco se podría confinar la anarquía al ámbito exclusivamente ontológico y existencial (el “vivir sin un por qué”). El mismo autor precisa que esta manera de entender la anarquía abre a “un modo alternativo de pensar la vida en sociedad”<sup>335</sup>. Aunque Schürmann renuncie a indicar un *nómos* social que permita gestionar la vida colectiva, no duda en vislumbrar una serie de prácticas múltiples y mutables:

la base para una alternativa a una filosofía política de la organización tendrá que ser tan multifacética como para permitir una respuesta siempre nueva gracias a la cual el ser desestabiliza patrones

---

<sup>333</sup> *Ibidem*, pp. 279-280.

<sup>334</sup> *Ivi*.

<sup>335</sup> Schürmann R., *Political thinking... op.cit.*, p. 22.

familiares de pensar y actuar<sup>336</sup>.

El proyecto filosófico-político de Schürmann, aunque no abarque los temas de la filosofía política clásica o moderna, ni conteste a sus preguntas, puede ser interpretado como una apuesta por la autonomía. Autonomía respecto de los principios últimos y fundadores de los que seguían dependiendo los anarquistas del siglo decimonoveno (la Moral, la Esencia humana, etc.). En este sentido, la anarquía de Schürmann es políticamente más radical que el anarquismo como proyecto político revolucionario. De hecho la democracia, para ser de verdad radical, sólo puede brotar de un trasfondo anárquico, independiente de cualquier principio o autoridad. En un momento dado, Schürmann llega incluso a invocar la democracia directa, contra las metafísicas que sostienen “los contratos con el gobierno, y el mecanismo de la democracia representativa”<sup>337</sup>. La deconstrucción de los fundamentos se traduce en el rechazo político de todo ideal o norma heterónoma. La autonomía sería entonces el acto político de liberación del origen que ya no determina la vida colectiva y pública. Tal vez la debilidad del pensamiento de Schürmann sea la de no haber sabido (o querido) profundizar este punto.

### **Conclusión crítica: lo que queda de la metafísica.**

*Lo que nos conmueve es siempre realidad metafísica*

Nicolás Gómez Dávila

Decir que vivimos en la época del nihilismo consumido es, además de retórico, inexacto. La paradoja es que, a pesar de que la mayoría de los individuos contemporáneos vivan su vida como careciente de sentido o abiertamente *absurda*, el mundo que les rodea, desdivinizado y profano, no por esto queda falto de una dimensión metafísica. Más bien lo contrario: el orden mercantil es tal vez la metafísica más violenta que exista en cuanto niega su carácter metafísico, presumiendo de neutral y objetivo, esto es de *físico*. Este orden, que se basa en la fetichismo de “la realidad”, de “lo concreto” y de “lo cotidiano”, presenta los fenómenos como “simples fenómenos”, esto es, como cosas sin más, y la realidad como un dato objetivo e incuestionable. En realidad, su truco es precisamente hacer olvidar que la pretendida “realidad”, lejos de ser un dato neutral y objetivo, refleja una visión *metafísica* del mundo, aquella donde “del ser ya no queda nada” y todo es objeto

---

<sup>336</sup> Schürmann R., *The ontological..op.cit.*, p. 115.

<sup>337</sup> Schürmann R., “Legislation-Transgression: Strategies and Counter-Strategies in the Transcendental Justification of Norms”, *Man and World*, Vol 17, 1984, pp. 191-221.

de aniquilación. Dicho en otros términos: fetichizar la realidad es la manera más rápida para olvidarse de que no hay nada de “real” u “objetivo” en ella, sino que se trata de un “desvelamiento epocal del ser” basado en la ilimitada transformación, manipulación y aniquilación de hombres y cosas. La época del fin de la metafísica coincide con el nihilismo mortífero que somete hombres y cosas a un único principio soberano: lo de la manipulación indefinida. El mundo, dicho en otros términos, está gobernado por la lógica servil de la utilidad y de la eficacia. Que se trate de los objetos que nos rodean a diario, de las personas que aparecen en nuestra cotidianeidad, etc. han perdido todo valor. De ellos se ha borrado todo rastro de sentido. De ellos ya no queda nada. Lo único que queda es su sometimiento más completo a una lógica instrumental de la cual es hombre es dominador y dominado, amo y esclavo. Tal vez nunca se haya visto, en la historia de occidente, un sujeto humano que haya sido a la vez tan “dueño” del mundo, que transforma a su antojo, y a la vez tan sumiso en el propio juego de manipulación. Así, distintamente de las otras metafísicas, a las cuales ha declarado guerra, la metafísica mercantil no admite trascendencia o experiencia del sentido alguna. Este sistema alardea de haber “matado a Dios” y desvalorizado los valores supremos. Estas son las medallas que reluce presuntuoso. Pero parece cada vez más evidente que la marcha triunfal que ha acompañado la “muerte de Dios” es en realidad una marcha funeraria: la “muerte de Dios” nos ha liberado de la tiranía del sentido sólo para arrojarnos en un mundo cuyo único sentido es lo de la cuantificación, la equivalencia y la intercambiabilidad de las cosas. Con toda probabilidad, hoy en día, Nietzsche volvería a elegir una vez más el mercado como el sitio simbólico para el enuncio del hombre loco. Cualquier valor que no sea el del intercambio, es violentamente rechazado y hasta las resistencias de pacotilla y los inocuos consuelos que brotan en este sistema, como el New Age y el budismo occidental, le son totalmente funcionales. Cualquier sentimiento de piedad, amor, camaradería, ha de ser purgado de su valor “otro” e irreductible a la cuantificación<sup>338</sup>. En este mundo empobrecido se mueve el Dasein contemporáneo, el hombre a-problemático, al cual este orden metafísico, violentamente metafísico, le parece natural, físico, objetivo, sin fisuras. Sin embargo, incluso el Dasein más ingenuo percibe que algo no cuadra y

---

<sup>338</sup> Al respecto, tiene razón Severino en ver en el capitalismo la etapa más perfeccionada del nihilismo. Según Severino, en realidad, toda la historia de occidente está atravesada por un error imperdonable: creer en el devenir y olvidar la enseñanza fundamental de Parménides que, en cambio, había pensado más lucidamente el ser como lo que es. Posteriormente, la noción de devenir contaminó el ser con la nada, esto es, hizo surgir la ilusión de que un ente, para poder ser, tiene que llegar a ser a partir de un estadio precedente que es lo de la nada; asimismo, la muerte es la remisión del ser a la nada. Esto es, en pocas palabras, el principio del nihilismo, es decir, de la idea que las cosas no son. Pero para Severino hay una incompatibilidad absoluta entre ser y no ser: el ser no puede sino ser, esto es, permanecer igual a sí mismo. El ser constituye la totalidad del existente, pues no puede haber nada fuera de ello. Pero distintamente de Parménides, que acababa denegando el devenir, y con ello, la misma existencia del mundo, Severino opta por una tesis que permite que el ser exista aún cuando no es visible. Severino llama este espacio “círculo de la apariencia”: los entes visibles están claramente dentro del círculo, pero cuando salen de ello no se convierten en nada sino que sólo se hacen invisibles (Véase Severino E., *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid, 1991. Relativamente a una interpretación de Heidegger, véase Severino E., *Heidegger e la metafísica*, Adelphi, Milano, 1994).



siente, cada vez más a menudo, un sentimiento de extrañeza hacia el mundo. Por esto, es preciso volver a Camus, el olvidado pensador del siglo XX. El *absurdo* como sentimiento de extrañación del hombre respecto del mundo, ha de ser politizado y generalizado. El individuo, que ya no se siente en casa en el mundo y que vive en un perenne estado de negación y conflicto, no renuncia del todo a buscar *otro* sentido y otro orden. Su negación de la metafísica es la negación de una la trascendencia y, a la vez, la negación de la negación del sentido. Camus nos enseña pues que no puede haber una rebelión que sea puramente negadora y que no afirme, a la vez, la necesidad de un sentido *totalmente inmanente y común* a todos los seres humanos. De ahí, el rechazo a los fáciles consuelos, hechos “ad hoc” para el individuo y las masas. Pero “contra” Camus es preciso releer Heidegger y sus intérpretes más radicales, que nos permiten pensar la nada y su poder aniquilador como un nuevo comienzo. Deconstruir nuestra época y desvelar la falta de fundamentos (la *anarquía* del fundamento) es el antídoto para aniquilar el nihilismo del orden mercantil e ir, por así decirlos, de camino hacia una nada más alta. Al respecto, la inconclusa polémica entre Schürmann y Vattimo tiene algo que enseñarnos todavía. La propuesta del primero de estudiar fenomenológicamente los principios epocales (Dios, Las Ideas, la Ley, la Razón, el Progreso, etc.) enseñando la anarquía del fundamento, pasa por alto la amonestación del segundo sobre la imposibilidad de superar la metafísica de una vez por todas. Pensar el ser como lo que ya ha sido nos abre a una labor hermenéutica que tiene consecuencias políticas explosivas. Y si Vattimo es maestro en la primera, no entiende todo el potencial de las segundas. El rechazo de la ultimidad de una Verdad privilegiada y el dialogo entre visiones del mundo, así como la apuesta por la pluralidad democrática, es como echar un vaso de agua para apagar un incendio. Schürmann en cambio parte de la mística, animándonos a vivir sin un porque y a insinuarnos en aquellos espacios opacos que se crean entre un orden y otro, entre un *arché* y otro. Es ahí donde la falta de fundamento de los fundamentos sale a la luz. Es ahí donde las “hegemonías” que garantían el mantenimiento de una época son finalmente *briseés*, rotas. La anarquía, que reposa como principio escondido de cada época, se manifiesta en la transición entre épocas, es decir en el momento de crisis. La experiencia clarobscural de la metafísica, donde los viejos *archai* se obscurecen y dejan el paso a otros, queda reflejado en los “progresos científicos” de la época moderna (como Thomas Khun procura explicar en su famoso *Las estructuras de las revoluciones científicas*)<sup>339</sup>. Los paradigmas son marcos de

---

<sup>339</sup> Kuhn intenta explicar la condición estructural de la ciencia, es decir su funcionamiento, y lo hace acudiendo a conceptos como ciencia normal, revolución científica, comunidad científica y, lo que más nos interesa, paradigma. Por ciencia normal Khun entiende un cuerpo de conocimientos bien organizados, estructurados sobre la base de un conjunto de fenómenos empíricamente observables, y aceptados por una comunidad científica en un momento histórico dado. Ésta es entonces un conjunto de teorías, fundadas sobre los logros del pasado y a los cuales se les reconoce la capacidad de fundar la praxis para el futuro. Se trata de una serie de principios de los cuales no se duda y que la ciencia normal procura confirmar a través de pruebas ulteriores. De aquí ya se desprende que no hay una única ciencia universal a lo largo de la historia, y entonces no puede existir un conocimiento científico a-histórico. Éste conjunto de interpretaciones aceptadas por la comunidad científica y que le sirven para explicar los fenómenos objetos de observación, Kuhn la

sentido: cada cosa (o sea, cada ente) sólo tiene sentido en su relación con el contexto y su sentido cambia al cambiar del contexto (o se “encubre” si cambia el paradigma). Las épocas, como los paradigmas, son el marco al interior del cual los entes adquieren sentido, es decir son marcos que están ordenados en base a un principio (o *arché*) al que se remiten los entes<sup>340</sup>.

Allí es donde Schürmann invita a “insinuarnos” para impedir que aquel sitio vuelva a ser

---

llama paradigma. Éste condiciona la comunidad científica no solo en su modo de pensar, sino también en su metodología, técnicas de observación, organización y explicación de los fenómenos mismos. Sin embargo llega un momento en que el paradigma empieza a sufrir fisuras a su interior, cuando los problemas ya no encajan en el paradigma corriente. Sus cimientos teóricos empiezan a temblar ya que el paradigma ya no logra explicar los fenómenos a través de las hipótesis disponibles. Esta situación de crisis, después de un tiempo más o menos largo, abre las puertas a un paradigma alternativo. Hasta que no se haya pasado a otro paradigma, la comunidad científica intenta encontrar hipótesis ad hoc, explicaciones que servirán para mantener en vida el paradigma vigente. Pero este es constantemente acechado por los fenómenos “adversos” del paradigma naciente, que triunfará cuando finalmente podrá ser explicado en su totalidad de manera coherente y atendible. Ha entonces acontecido una revolución científica, que lleva al abandono del paradigma en curso y la aceptación de un nuevo paradigma. La transición de un paradigma a otro no ha de ser visto como un proceso de acumulación, sino como una “reconstrucción del campo”, la construcción de nuevos fundamentos. Al respecto Khun nota que la ruptura entre paradigmas es neta ya que los dos paradigmas son inconmensurables y no comparables, y por esto no es posible entender un fenómeno determinado acudiendo a dos paradigmas distintos. Cada revolución científica es un episodio de desarrollo no acumulativo en que un paradigma antiguo queda reemplazado completamente o en parte por otro nuevo e incompatible con el viejo. Khun hace el ejemplo de la descripción del sistema planetario: si la teoría aceptada es, pongamos, la geocéntrica, todos los fenómenos astronómicos deberán ser observados, y entonces explicados conformemente a aquella teoría. En cambio, una explicación que recurre a una teoría heliocéntrica, y por ende usase metodologías e hipótesis heliocéntricas, no sería compatible con el paradigma geocéntrico. Hasta que predomine un paradigma, los otros están automáticamente excluidos en cuanto conflictivos. Pues, nos damos cuenta de la inconsistencia del paradigma tolomaico de movimiento de los astros solo cuando éste haya perecido por mano de la teoría heliocéntrica. (Khun T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, México, 2004).

340 Hay una semejanza increíble entre la noción de epoché en Heidegger y la de paradigma en Kuhn. Compárense por ejemplo estos dos zarpazos: Heidegger: “En la actualidad, cuando empleamos la palabra ‘ciencia’ ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la episteme griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que La ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la Libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de La esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales. A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto a la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega. Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso. (Heidegger M., *Caminos de...op.cit.*, p. 64). Y este otro de Kuhn: “Desde la remota antigüedad, la mayoría de las personas habían visto algún grave oscilando aquí y allá colgado de una cuerda o de una cadena hasta terminar deteniéndose. Para los aristotélicos, quienes creían que un cuerpo pesado se mueve por su propia naturaleza desde una posición alta hasta un estado de reposo natural en otra inferior, el cuerpo oscilante estaba simplemente cayendo con dificultad [...] Por el contrario, cuando Galileo veía el cuerpo oscilante, veía un péndulo, un cuerpo que era casi capaz de repetir el mismo movimiento una y otra vez hasta el infinito [...] Yo, por ejemplo, soy dolorosamente consciente de las dificultades creadas al decir que cuando Aristóteles y Galileo miraban piedras oscilando, el primero veía una caída obstaculizada mientras que el segundo veía un péndulo. Con todo, los cambios de paradigma hacen que los científicos vean de un modo distinto el mundo al que se aplica su investigación. En la medida en que su único acceso a dicho mundo es a través de lo que ven y hacen, podemos estar dispuestos a afirmar que tras una revolución los científicos responden a un mundo distinto (Khun T., *op.cit.*, pp.193-230). La diferencia entre los dos autores reside en que, mientras para Khun los paradigmas son incompatibles y la afirmación de un nuevo paradigma supone la ruptura con el viejo, para Heidegger la metafísica en su conjunto, desde Platón hasta el “último metafísico” Nietzsche, es un proceso de *progresivo* olvido del ser. Las épocas y los paradigmas son ambos inconsistentes, es decir, sujetos a mutación e inestabilidad, pero ambos presumen de universales. Khun hace hincapié en este concepto al remarcar que es precisamente por falta de objetividad que la ciencia puede progresar y que pero el estadio “normal” (donde hay un paradigma vigente) presume de norma universal y se está legitimando en continuación (de allí la necesidad de las hipótesis ad-hoc).

ocupado<sup>341</sup>. Allí es donde es posible cobrar conciencia de la fundamental anarquía de los sistemas de poder y donde el Dasein hace experiencia de su vida como de un péndulo que oscila entre estados de positividad y negatividad, o como ha dicho estupendamente Fernando Pessoa, “yo soy el intervalo entre lo que soy y lo que no soy”.

¿Cómo hacerlo, en la práctica? ¿Cómo lograr inserirnos en el espacio vacío entre un *arché* y otro, derrumbándolos todos pero manteniendo abierta la creación del sentido? ¿Cómo, dicho más sencillamente, demoler la metafísica sin perder la necesidad de mantener un sentido? ¿Cómo desvelar la faceta metafísica del orden mercantil sin re-caer en otra metafísica? El capítulo que viene avanzaremos una respuesta analizando el pensamiento post-fundacional.

---

<sup>341</sup> La “conciencia rebelde” de hoy en día presenta un problema evidente: llega con retraso con respecto al *arché* corriente y sigue empedernidamente luchando contra el viejo *arché*. Sería un error imputar este fallo únicamente a lo que Gadamer llama la historia de los efectos. El trabajo histórico de descripción de un acontecimiento tiene, según el autor, siempre que considerar todas las consecuencias de dicho acontecimiento para que se le pueda captar en el recorrido histórico. La tarea interpretativa pues nunca está más allá del objeto interpretable, ya que cada interpretación tiene lugar en un contexto de interpretaciones que influyen sobre el intérprete. Éste se encuentra siempre “arrojado” en un contexto hermenéutico que determina su relación con el objeto de interpretación. Pues, según Gadamer, la conciencia de la determinación histórica es tanto la determinación de la historia sobre la conciencia, como el conocimiento de dicha interpretación por parte de la conciencia misma. En definitiva, la conciencia se encuentra expuesta a la historia y sabe de serlo, es conciencia consciente de su yecto en el horizonte interpretativo. (Cfr. *Análisis de la conciencia de la historia efectual* (pp. 415-458) en Gadamer H.G., *Verdad y Metodo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999). Pero el problema al que nos enfrentamos no se refiere sólo a un error de interpretación debido a una inadecuación de la historias de los efectos con respecto al objeto interpretado. Hay algo más, y es una especie de desfase entre conciencia histórica y metafísica, que se debe a una rigidez de los procesos de subjetivación del anti-poder. Por ejemplo, cuando en 1790 se llevaba a cabo la revolución contra el déspota Luis XVI, se dejó totalmente intacto el aparato estatal, que ya no daba miedo si no estaba encarnado en la figura del tirano. Igualmente, en 1848 se manifestaba en toda Europa para la libertad revolucionaria de constituir las naciones porque se luchaba contra el invasor Napoleón. Asimismo, en el '68 se luchaba, entre otras cosas, contra la represión sexual y la opresión familiar, contra aquellos vestigios de la sociedad agraria que ya iban desapareciendo en los países industrializados. En su lugar, se iba afirmando un capitalismo “blando” y permisivo, un capitalismo hedonista que ya no reprimía los impulsos sexuales, sino que los animaba de forma subrepticia; que ya no propugnaba una idea patriarcal de familia, sino su progresiva disgregación más funcional al individualismo del mercado y a la movilidad de las personas (en conclusión, lo que Boltansky y Chiapiello llaman “el nuevo espíritu del capitalismo”). Es como si el antagonismo llegara siempre con retraso respecto del *arché* corriente. Pero es el contexto actual que quizás nos provee el ejemplo más esclarecedor. Echando un vistazo a los motivos de descontento de hoy en día, puestos de manifiesto en ocasión de los varios mítines del G8, WTO, FMI se nota algo nuevo. Con el fin de la Guerra Fría y el “triunfo” del libre mercado, hay una canalización de los movimientos antagonistas en una dirección marcadamente anti-capitalista, cuyas vertientes más prominentes son el feminismo, los movimientos de emancipación de los afroamericanos y lo de los indígenas, el reconocimiento de los derechos de los homosexuales y el movimiento ecologista. Éstas luchas nos proveen un muy buen ejemplo del desfase entre conciencia histórica y metafísica. El poder, entendido como el corpus más o menos coherentes de ideas y prácticas hegemónicas que se afirman en un contexto histórico determinado, no es por sí sólo homofobo, machista, anti-indigenista, anti-ecológico etc. Sólo lo es su máscara epocal. La igualdad racial, los derechos de las personas gais, el feminismo, etc., eran reivindicaciones que podrías amenazar al poder hace unos 50 años que pero ya no lo ponen en peligro debido a su naturaleza anárquica, resiliente a los cambios. El poder es anárquico en un sentido exquisitamente heideggeriano/schürmanniano: ello no tiene sustancia alguna sino que se configura de una manera específica conforme a las distintas épocas.

## Bibliografía

- Berciano M., *Superación de la Metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1993.
- Bourdieu P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Camus A., *Bodas*, Ed. Aguilar, México, 1959.
- Camus C., *Carnets II*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- Camus A., *Crónicas* (1944-1953), Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Camus A., *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978.
- Camus A., *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Camus A., *Los Justos*, Alianza, Madrid, 2002.
- Camus A., *Los Poseídos*, Losada, Buenos Aires, 1965.
- Camus A., “Métaphysique chrétienne et néoplatonisme”, en *Œuvres Complètes I – Théâtre, récits nouvelles*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 1036-1042.
- Carchia G., *Introduzione a Reiner Schürmann*, Il Mulino, Milano, 1995.
- Cohn P., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1975.
- Dostoievski F., *Los Hermanos Karamazov*, Editorial Alba, Barcelona, 1999.
- Duque F., *El cofre de la nada*, Abada editores, Madrid, 2006.
- Feenberg A., *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York, 2005.
- Freud S., *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Gadamer H.G., *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gaos J., *Introducción a El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1986.
- Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010.
- Heidegger M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007.
- Heidegger M., *Escritos sobre la universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Heidegger M., *¿Que es la Metafísica?*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Heidegger M., *Nietzsche*, (Tomo I y II), Ariel, Barcelona, 2013.
- Heidegger M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago del Chile, 1997.
- Heidegger, M., *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979.
- Jünger E., Heidegger M., *Acerca del nihilismo: sobre la línea. Hacia la pregunta por el ser*, Paidós, Madrid, 1994.
- Khun T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Latour B., *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.

- Leyte A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Lilly R., “The Topology of Des Hegemonies Brisées”, *Research in Phenomenology* 28, 1998, pp.226-242.
- Lopez Petit S., *Entre el ser y el poder*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1994.
- Löwith K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Löwith K., *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, “Les Tempes Modernes”, Noviembre 1946.
- Löwith K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Antonio Machado, Madrid, 1993.
- Marcuse H., *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado*, en “Cultura y Sociedad”, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1978.
- Martínez Marzoa F., *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.
- Nietzsche F., *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Nietzsche F., *El Nihilismo: escritos póstumos*, Ed. Península, Madrid, 2006.
- Nietzsche F., *La Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Nietzsche F., *La voluntad de poder*, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.
- Nishitani K., *The Self-Overcoming of Nihilism*, State University of New York Press, NY, 1990.
- Novello S., *Camus as a political thinker*, Palgrave Macmillan, London, 2010.
- Ortiz-Oses A., *Heidegger y el ser sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009.
- Peñalever P., *Del espíritu al tiempo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Pöggeler O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Sartre J.P. *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2009.
- Schürmann R., “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo's call for “Weak Thinking””, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n'1, spring 1984, pp. 165-177.
- Schürmann R., *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1986
- Schürmann R., “Political Thinking in Heidegger”, *Social Research*, vol 45, n'1, Spring 1978, pp.191-221.
- Schürmann R., “The ontological difference”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 40 n'1, sept 1979, pp. 99-122.
- Schürmann R., *Tres “pensadores del abandono”: Meister Eckart. Heidegger Susuki*, Paideia, Córdoba, 1995.
- Schürmann R., “Legislation-Transgression: Strategies and Counter-Strategies in the Transcendental Justification of Norms”, *Man and World*, Vol 17, 1984, pp. 191-221 1995.
- Severino E., *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid, 1991.

- Severino E., *Heidegger e la metafísica*, Adelphi, Milano, 1994.
- Steiner G., *Heidegger*, FCE, México, 2005.
- Todd O., *Albert Camus. Una vida*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Touraine A., *¿Cómo salir del liberalismo?*. Editorial Paidós Mexicana. México, 1999.
- Vattimo G., *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.
- Vattimo G., *Ecce comu, como se llega a ser lo que se era*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Vattimo G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Vattimo G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Vattimo G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona. 2002.
- Vattimo G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Vattimo G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Vattimo G., Rovatti P.A., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- Vattimo G., *Más allá del sujeto*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- Vercellone F., *Introduzione a il Nichilimo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Voegelin E., *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Company, Chicago, 1968.
- Volpi F., *El nihilismo*, Editorial BÍblos, Buenos Aires, 2005.

## 2. Ontología política y anarquismo.

*Mais les esclaves et les cons qui n'auront pas su dire non*

Noir Desir

*Tan odioso me es seguir a otros como guiarles yo. ¿Obedecer? ¡No! ¡Y gobernar, más que no!*

Friedrich Nietzsche

### 2.1. Pensar *La política* y *Lo político* en la edad de la contingencia.

#### 2.1.1. La retracción de *lo político*: Jean-Luc Nancy.

Hemos cerrado el capítulo anterior con las reflexiones de dos pensadores, Gianni Vattimo y Reiner Schürmann que, aunque de manera distinta, declinaban el pensamiento heideggeriano en un sentido decididamente libertario. Ambos autores, heideggerianos “de izquierda”, coinciden en pensar un ser vaciado de las pretensiones fundacionalistas y metafísicas, un ser que ya no es presencia indiscutible u objetividad estable, sino que está profundamente horadado por la nada. Sin embargo, como hemos visto, el recorrido teórico de los autores es distinto. Mientras para Vattimo el ser de da como acontecimiento histórico, esto es, como huella y ausencia, en cambio para Schürmann el ser como principio de las economías epocales coincide en todo y por todo con la an-arquía. Entonces, si para el primero la época post-metafísica no puede ser pensada como una superación, pues definitiva y acabada, sino como un evento que hemos de recibir con la *pietas* que se debe a los monumentos, para el segundo es preciso abrirse a una disposición existencial que nos permita “desacostumbrarnos” a vivir conforme con los valores y las reglas de nuestro tiempo. Para uno la actitud rememorante, para el otro el “vivir sin un porqué”. Sin embargo, a pesar de las diferencias entre ellos, ambos autores pueden con derecho ser insertado en el marco de lo que Oliver Marchart ha llama pensamiento “post-fundacional”<sup>342</sup>. A pesar de ignorar por completo Vattimo, y dedicarle

---

<sup>342</sup> Marchart O., *Post foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, (trad. al castellano: *El pensamiento político posfundacional*, FCE, Madrid, 2009, no disponible en la Biblioteca Nacional de España)

a Schürmann sólo una pequeña cita, Marchat también (como nosotros) considera Heidegger uno de los “fundadores” del pensamiento post-fundacional. La noción heideggeriana del ser esencia no sustantiva y nada no puramente negativa, que hemos analizado detenidamente, se nos es re-propuesta por el “tercer” Heidegger (para utilizar una imagen de Schürmann) en términos de relación entre fundamento y abismo (que es lo mismo). Así, en *Der Satz vom Grund* (1957):

Ser «es», en esencia, fundamento. Por eso el ser nunca puede, para empezar, tener aún un fundamento que lo fundamente. Conforme a ello, el fundamento queda fuera del ser. El fundamento permanece distante del ser. En el sentido de un tal permanecer-distante el fundamento respecto del ser, el ser «es» fondo-y abismo (Ab-Grund). En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento. El «Ser» no cae bajo el dominio de la proposición del fundamento, sino sólo el ente<sup>343</sup>.

O, como dice más explícitamente en los *Beiträge zur Philosophie* (1986):

el a-bismo no es, como esenciarse del fundamento, ningún mero rehusarse como simple retirada y partida. El a-bismo es a-bismo [Der Ab-brund ist Ab-Grund], En el rehusarse lleva el fundamento de una manera destacada a lo abierto, a saber a lo recién abierto *de ese vacío*, que por consiguiente es uno determinado. En tanto el fundamento también y justamente funda aún en el abismo y sin embargo no funda propiamente, se encuentra en la vacilación. A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el reüso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad<sup>344</sup>.

Ya hemos visto muy detenidamente la co-presencia, en Heidegger, entre el ser y la nada, así como la naturaleza “retrayente” del ser mismo. Hemos visto que el sitio del fundamento no permanece simple y sencillamente ausente (esto sería un anti-fundacionalismo puro), sino que el vacío mismo ha de ser visto como apertura o claro (*Lichtung*). Según Jean Francois Mattei, sería incorrecto pensar el abismo en términos antitéticos al del fundamento: la relación entre los dos, dice el filósofo francés, no es de mera oposición, pero tampoco de la identidad. De hecho, las dos dimensiones tienen de alguna manera que ser diferenciadas (como evidencia la bastardilla sobre “ab” o sobre “grund”) pero al mismo tiempo no se las puede diferenciar por completo ya que, por así decirlo, se agotan la una en la otra. La relación entonces, sugiere Mattei, es la de un *quiasmo*: decir que el fundamento es el abismo y el abismo es el fundamento significa por un lado, afirmar

---

<sup>343</sup> Heidegger M., *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serba, Barcelona, 2003, p. 82.

<sup>344</sup> Heidegger M., *Aportaciones a la filosofía acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 303.



que el fundamento es ausencia y vacío, pero por el otro que sólo la ausencia y el vacío pueden fundar<sup>345</sup>. En pocas palabras, el fundamento no puede ser pensado en términos objetivos o sustantivos, así como la ausencia no es mera negatividad. El fundamento se des-funda en el abismo a la par de que el abismo se presencia en el fundamento. El primero es, por lo tanto, inseparable de la segunda y viceversa: no sólo el fundamento puede fundamentar sobre la base de la ausencia, sino que es verdad también lo contrario: el abismo derrumba constantemente el fundamento. De hecho, siendo el fundamento abismal, el abismo permanece siempre en el fundamento como capacidad de esenciar (*wesung*) a los entes. Por lo tanto, sólo *porque* es ausencia radical, el fundamento puede fundar y no a su pesar. No estamos diciendo nada nuevo de lo que ya hemos visto en el capítulo anterior a la hora analizar la naturaleza “retrayente” del ser y su co-presencia con la nada: tal y como la presencia de la nada en el ser no significa, simple y sencillamente, la ausencia del ser (que llevaría a su vez a la presencia “fuerte” de la nada), así la desaparición del fundamento no significa su desaparición, sino la mismísima posibilidad de fundar. El acto de fundar es, al final y al cabo, posible precisamente por ser el fundamento un abismo. Ya no se trata de un fundamento “fuerte” y metafísico, sino de un fundamento que pasa a través del abismo. Estando así las cosas, nunca podrá haber un fundamento último y final, y todos los fundamentos (al plural) sólo podrán ser contingentes<sup>346</sup>.

Por lo visto hasta ahora, el post-fundacionalismo nada tiene a que ver con el anti-fundacionalismo o con una forma de relativismo postmoderno, ya que ello no procura deshacerse por completo del fundamento, sino sólo debilitar su estatus ontológico<sup>347</sup>. De hecho un anti-fundacionalismo intransigente que negase *cualquier* fundamento, sólo acabaría dando la vuelta al fundacionalismo y a su lógica dogmática y hegemónica, porque ello también reafirmaría, a la par del fundacionalismo,

---

345 Mattei J.F., “The Heideggerian Chiasmus or the Setting Apart of Philosophy”, en Janicaud D., Mattei J.F., *Heidegger. From Metaphysics to Thought*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 100-115.

346 Marchart se adentra en un examen riguroso e interesante acerca de cómo interpretar la contingencia. Dada la paradoja de un ser que ya no funda en cuanto carece de un terreno sólido, pero tampoco acaba por coincidir con la mera historicidad óptica de los fenómenos, Marchart propone distinguir dos tipos de contingencia, una débil y una fuerte: “en la noción débil, que es también la tradicional, la contingencia se refiere a aquellas identidades (o entes) que no son ni imposibles ni necesarias, así que “podrían ser de otra manera”. Lo que no se tiene en cuenta es la posibilidad de identidades onticas cuya existencia no es contingente pero que, por lo menos teóricamente, podría ser necesaria. Por el otro lado, o por radicalización, la noción fuerte de contingencia implica que el ser [...] es el mismo necesario para todas las identidades. Lo que queda excluido aquí, es la posibilidad de cualquier identidad que no sea contingente “ (Marchart O., *op.cit.*, p. 58)

Pues, una noción fuerte de contingencia implica que el ser sea necesario para las “identidades” (es decir los entes) y, al mismo tiempo, que éstas solo sean contingentes. De ésta manera, la contingencia cumple el (doble) papel de ser la posible imposibilidad de lo óntico. El ser no se mueve ni en un plano trascendental, ni meramente empírico, sino contingente, es decir la perfecta unión entre la necesidad (el nivel trascendental) y lo empírico (lo de la imposibilidad). Por decirlo con Derrida, que define este estatus como cuasi-trascendental, “la condición trascendental de posibilidad es al mismo tiempo una condición de imposibilidad”. En otras palabras: hay un juego entre lo trascendental y lo empírico: es sólo en una determinada condición histórica (pues empírica) que viene a la luz el carácter infundado de cada fundamento (pues trascendental). Lo trascendental está, por lo tanto, “vinculado” a lo empírico, porque el Ereignis sólo puede acontecer en un contexto histórico, esto es, óntico.

347 *Ibidem*, p. 2.

la certidumbre metafísica del fundamento, aunque pensado como “no” y ausencia. De hecho, como hemos visto, pensar la negación como un puro “no” significa borrar de la misma negatividad y, paradójicamente, dotarla de un estatuto ontológico positivo. En cambio, para que la negatividad mantenga su estatuto negativo, debe ser pensada en relación con la afirmación y la positividad, esto es, el abismo debe ser pensado en relación con el fundamento. En otras palabras, una ontología post-fundacional (y sobre todo una política post-fundacional, como veremos) no implica el despido del fundamento sino sólo su debilitamiento ontológico. No se trata de negar el fundamento *tout court*, sino sólo la posibilidad de un fundamento último y definitivo. Judith Butler expresa la problemática en estos términos:

el punto no es desembarazarse de los fundamentos, o tampoco defender la posición que va bajo el nombre de anti-fundacionalismo. Ambas estas posiciones pertenecen a diferentes versiones del fundacionalismo y de la problemática escéptica que esto engendra. Más bien la tarea es de interrogar lo que autoriza al movimiento teórico a establecer fundaciones, y cosa precisamente esto excluye o ejecuta<sup>348</sup>

Hay que encontrar pues un “terreno” que esté libre de la lucha entre fundacionalismo y anti-fundacionalismo, donde la ausencia de un fundamento último no significa la falta de *todo* fundamento y la aceptación de fundamentos contingentes<sup>349</sup>. Vattimo y Schürmann (a pesar del silencio de Marchart sobre los dos autores) procuraban satisfacer esta exigencia. Ambos, aunque de manera distinta, rendían homenaje a la noción heideggeriana del ser como fundamento abismal y abismo fundante. Esta postura es muy evidente en el pensador italiano, donde el abandono de la metafísica es necesario y a la vez imposible. Hace falta, para Vattimo, aceptar la imposibilidad de que cualquier fundamento contingente se convierta en fundamento necesario, pero esta imposibilidad es a la vez necesaria porque, para que haya fundamento(s), es preciso que la ausencia del fundamento sea ella misma el “fundamento último”. Vattimo es pues consciente de este papel *productivo* de la ausencia: es posible dejar de pensar el fundamento como estructura estable y objetiva no presumiendo una superación definitiva de ello, sino una rememoración. En cambio una postura anti-fundacionalista, que negase todo fundamento *tout court*, seguiría siendo, para Vattimo, una postura metafísica porqué re-propondría un ser nuevo y “más verdadero” del ser (como en el caso de la modernidad y de cierto postmodernismo “vulgar”). Pero también el concepto de anarquía

---

348 Butler J., Scott J.W., (eds), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York and London, 1992, p. 21.

349 Marchart explica este concepto en manera muy clara: “el fundamento funda solo en la verdadera base de su carácter abismal: es decir, solo en su misma ausencia, a través de la que podríamos llamar ausencia o de-fundamentación. El abismo es el aplazamiento interminable y la retirada del fundamento, una retirada que pertenece a su misma naturaleza y no puede ser separado de ello” (Marchart O., *op.cit.*, p. 19).

de Schürmann puede ser leído desde una perspectiva post-fundacional y no simplemente en términos anti-fundacionalistas. De hecho, la anarquía en cuanto anarquismo ontológico hace peligrar cualquier fundamento estable y absoluto, pero al mismo tiempo hace ella misma de principio (como sugiere el título de su la obra de Schürmann). Pues aquí también la ausencia misma es fundadora y no meramente negadora: la anarquía es el principio que está por debajo de las economías epocales y que se pueden esenciar sólo a partir de la ausencia de principio. Desde la perspectiva post-fundacional la distancia entre los dos autores no nos parece al final y al cabo tan abismal: mientras Vattimo piensa un ser que se da en la ausencia, como huella, Schürmann piensa una ausencia como principio que constituye el terreno “fundador” de las épocas. Esto sitúa ambos autores en una tierra de medio entre el fundacionalismo (en cuanto el ser sigue “siendo” algo) y el anti-fundacionalismo (ya no se puede pensar el ser como objetividad pura)<sup>350</sup>. El fundamento no desaparece por completo, sino que se queda presente en su misma esencia del “fundamentar”: si el Grund (fundamento) aparece solo como Ab-Grund éste último no es asimilable al puro vacío, sino que es a su vez fundamento. Dicho brevemente: para ambos lo que fundamenta y “substancia” es la misma ausencia de fundamento. En conclusión: tanto Vattimo como Schürmann, al mismo tiempo que decretan la muerte de los universales, asumen la ausencia (ontológica) de un fundamento final como la *única* condición de posibilidad de una serie de fundamentos contingentes (ónticos). Además, ni siquiera podría haber fundamentos (plurales) en presencia de un fundamento primordial y monolítico (el ser como presencia). Schürmann llamaba ésta posibilidad de fundar, simple y sencillamente, *libertad*: el ser es aquel que “deja ser” a los entes, pues la libertad es la verdadera esencia del ser. Si no hay un fundamento del fundamento, la libertad de ser es la auténtica condición de posibilidad de lo (que es) fundado (a nivel óntico) y, por esto, es el origen mismo del fundamento (nivel ontológico).

Ahora bien. A estas alturas, vemos que la diferencia ontológica es “puesta en peligro”. De hecho ¿Qué sentido tendría seguir hablando de un ser fundante y de un ente fundado cuando el fundamento mismo es vacío? ¿por qué mantener en pie la distinción entre un ser fundador y un mundo de entes fundados cuando ya falta el terreno final para la fundamentación? A nivel terminológico, el segundo/tercer Heidegger acude a palabra arcaica *Seyn*. Con ella el filósofo de Messkirch no indica ni lo ontológico ni lo óntico, sino más bien el evento del diferenciarse en si:

La pregunta por el ser [Seyn] como pregunta fundamental no habría concebido nada de los suyo propio más cuestionable, si no fuera impelida de inmediato a la pregunta por el *origen* de la

---

<sup>350</sup> Recuérdese la fructífera polémica entre los dos autores acerca de la manera de entender el ser. Ambos se acusan de lo mismo: de pensar el ser como presencia. Para Vattimo la noción de an-arquía de Schürmann, como falta de fundamentos, se esencia an una presencia, aunque se trate de una presencia negativa. Schürmann, a su vez, polemiza con Vattimo por seguir pensando un ser que, aunque haya sido, en su tiempo era, es decir, era presencia también.

“diferencia ontológica”. La distinción de “ser” y “ente”, que el ser [Seyn] se *destaque* del ente, sólo puede tener su origen en el *esenciarse* del Ser [Seyn], cuando por otra parte también el ente como tal está fundado a través del ser [Seyn]. La esencia y el fundamento de tal destacarse es la oscuridad, que en toda metafísica se encuentra resuelta, de modo tanto más extraño, cuanto más decididamente la metafísica se establece en la adecuación pensante de la entidad y sobre todo en el sentir del pensar absoluto. La esencia y el fundamento de este destacarse es el ser [Seyn] como acaecimiento-apropiador. Este se mueve hacia este claro como el entre mismo aclarador<sup>351</sup>

Heidegger sugiere no leer la diferencia ontológica no como una distinción, porque esto significaría separar lo ontológico de lo óntico y, de ahí, ver la diferencia misma como una “cosa”, sino como un movimiento del *Seyn* mismo. Es decir, el acaecimiento de la diferencia. El ser (*Seyn*) mismo se diferencia, es movimiento hacia los entes y retracción de ellos. Aquí hay una paradoja que es preciso destacar: si por un lado es preciso pensar el ser en su autonomía con respecto a los entes (de no ser así, volveríamos a la metafísica que busca el ser y encuentra los entes), por el otro no se puede acceder directamente al nivel ontológico (ya que se pensaría el ser como presencia). Si por un lado el ser tiene que ser pensado en su autonomía respecto a los fenómenos ónticos, por el otro es imposible hablar del ser sin remitirse al ente, es decir, a lo óntico<sup>352</sup>. Como ya se habían enterado Vattimo y Schürmann, es evidente que, si los entes no son fundados por el ser, la diferencia ontológica no puede ser pensada en un sentido absoluto y puro, como un ser (ontológico) radicalmente distinto respecto a los entes (ónticos), más bien en un sentido débil o, por usar la expresión de Miguel de Beistengui, “oscilatorio”. La diferencia no es diferencia *entre* los dos términos (ser y ente), lo cual sería nada más que una distinción que divide a priori ser y entes; más bien se trata de pensar la *dif-ferencia* como inestabilidad interna al mismo *Ereignis*, es decir, como base en la que el ser y los entes se revelan<sup>353</sup>. Sólo pensando el origen de la diferencia (*Differenz*) como *Ereignis*, Heidegger habría podido pensar el propio ser como dif-ferencia. El *Ereignis*, como hemos visto, no es sino el ser en el movimiento de su misma diferencia, es decir su venir a la presencia (*Austragen*) dándose y retrayéndose, mostrándose y escondiéndose. En resumen: la diferencia, más bien que distinción, ha de ser pensada como un juego interno al mismo ser que, acaeciendo, desvela la diferencia entre el ser y los entes.

Para concluir: el ser es inasequible como presencia, ya que no se trata de algo sustantivo (el terreno

---

<sup>351</sup> Heidegger M., *Aportaciones..op.cit.*, p. 369.

<sup>352</sup> Marchart O., *op.cit.*, p. 25.

<sup>353</sup> Dice De Bestengui: “Más vieja que la diferencia ontico-ontológica, pues, la dif-ferencia (*Unter-schild*) indica el revelarse del “entre”, que es el verdadero terreno de la *Differenz* [...] significa que tenemos que pensar el ser ya no sobre la base de la distinción entre ser y entes, ya no como *Differenz*, sino como *Unter-schild* y *Austrag* (ajuste), que es el verdadero “punto en el medio” al interior del cual ser y entes se revelan. Significa que tenemos que pensar el ser como el originario deslice o ruptura que conjunta lo que es separado” (De Bestengui M., *Truth and Genesis. Philosophy as differential ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, p. 169 y p.183).

sólido y fundador), y el abismo es el único trasfondo que “forja” el mundo óntico. Podríamos entonces pensar el ser ya no sólo como la condición de posibilidad de los entes, sino como la condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad, como si el ser tuviera y no tuviera un estatus trascendental. El ser ya no funda nada y sin embargo remane *Ab-grund*, fundamento infundado donde negativo y positivo cohabitan juntos. Heidegger mismo, según vimos, no se atreve a pensar el ser como mera negatividad, y no lo hace por no recaerse en la metafísica platónica que confunde los entes con el ser, olvidando la diferencia ontológica<sup>354</sup>.

Pues bien. Esta precisión ulterior acerca del tema heideggeriano del fundamento/abismo, nos ha servido para poder mejor afrontar la cuestión política (que siempre ha sido el interés principal de esta investigación). Es intuitivo que el cuestionamiento del fundamento hace peligrar la política en sus verdaderas bases, porque expone la acción política a la contingencia y la incertidumbre. Poner en entredicho el fundamento significa “condenar” al fracaso toda pretensión de inmutabilidad y estabilidad. Como hemos visto, Vattimo y Schürmann entendieron que la época post-metafísica llevaría al ocaso de las pluriseculares legitimaciones del poder político que, desde siempre, se ha amparado en una idea monolítica e infranqueable de la verdad. Pero hay otra, y tal vez menos evidente, consecuencia que entraña este entendimiento del fundamento/abismo y que remite precisamente a la noción de diferencia ontológica. El juego entre un nivel ontológico que funda sólo como vacío, y un nivel óntico de los entes fundados, ha sido re-formulada en clave política como diferencia entre *lo político* y *la política* por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe. En la sesión de apertura al trabajo del *Centre de Reserche Philosophique sur le politique* de la *Ecole Normale Supérieure* de París<sup>355</sup>, los dos filósofos lanzan la cuestión, que se supone hubiera sido el foco de la investigación del Instituto en los años venideros, de cuál es la *esencia* de lo político. Por esencia los dos autores no entienden, está claro, una idea inmutable (platónica) de lo político, sino algo que se manifiesta en su ausencia, esto es, en el acto de la retirada:

La palabra [*retrait*] debe tomarse aquí según aquello que hace al menos su doble sentido: retirarse de lo político como de lo “bien conocido” y de la evidencia (de la evidencia cegadora) de la política, del “todo es político” por el cual se puede evaluar nuestro encierro en la clausura de lo político, pero también retrasar lo político, re-marcarlo, hacer surgir en él una nueva pregunta que, para nosotros, es

---

<sup>354</sup> David Kolb por ejemplo sostiene que Heidegger nunca ha abandonado de verdad la búsqueda de las condiciones trascendentales de posibilidad de lo real, y en esto se habría quedado muy cercano a Kant. Como de hecho el propio Heidegger dijo en su estudio sobre Kant, el trascendentalismo no necesariamente implica una búsqueda de las condiciones epistemológicas del conocimiento, sino el alcance de las condiciones ontológicas del ser en sí. Kolb D., *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger, and After*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.

<sup>355</sup> El centro fue instituido bajo propuesta de Jaques Derrida en 1980, como consecuencia de un debate que los autores tuvieron en Cerisy-la-Salle, alrededor del libro de Derrida *Les fins de l'homme*. Entre los trabajos que produjo el centro, se cuentan *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980* (1981), *Rejouer le politique* (1981), *La retrait du politique* (1983), and *Le mythe nazi* (1991). Aquí nos centraremos sobre todo en *Le retrait du politique*: (Nancy J.L., Lacoue Labarthe P., *Le retrait du politique*, Ed. Galiléé, 1983)

Éste vocablo es, para los dos autores, bivalente: primero, el *retrait* indica la retirada de lo político frente a nuestros ojos y ante la obviedad de que “todo es político”, razón por la cual somos incapaces siquiera de verlo (si “todo es político”, pues “nada lo es”); segundo, su retirada deja rastros y huellas ya que es sólo en esta retirada que podemos percatarnos de cuál es la esencia de lo político y, de ahí, re-trazarlo formulando nuevamente la pregunta por ello. Como es evidente, la noción de *re-trait* de lo político que proponen los dos autores, tiene un parecido directo con la noción heideggeriana de retracción (*Entzung*) que va aparejada a la de olvido del ser (*Seinsvergessenheit*): la metafísica no sólo olvida el ser, sino que olvida precisamente el olvido, esto es, la diferencia ontológica del ser respecto de los entes. El *Seinsvergessenheit* es precisamente aquel movimiento de darse y retirarse de la verdad del ser que, nos dice Löwith, se “retira precisamente cuando se desvela en el ente y así confunde al ente”<sup>357</sup>. Nancy y Lacoue-Labarthe pues desprenden de Heidegger dos lecciones fundamentales. En primer lugar, que ya no es posible pensar en términos de esencias o fundamentos y que la misma ausencia de fundamentos no coincide con el vacío, sino más bien con la producción de fundamentos contingentes. Segundo, que la diferencia ontológica es irreductible a la bruta distinción entre ser y entes, sino que debe ser entendida cómo diferencia interna al mismo ser. Por lo tanto, al hablar de la “esencia” de *lo político*, Nancy y Lacoue-Labarthe vacían la palabra (esencia) de todos sus sesgos de inmutabilidad y trascendentalismo, indicando con ella todo lo contrario: la ausencia y el vacío, o mejor, el propio movimiento de darse y retirarse. La “esencia” de lo político, en pocas palabras, se revela exactamente en su haber ya pasado, es su haberse ya dado (un concepto que, al final y al cabo, no es tan lejano de la idea de Vattimo según la cual el ser se capta en su ausencia, como huella o monumento). Así como para Heidegger el olvido del ser (su retirada) no era algo importante de por sí, sino por el olvido de la diferencia ontológica entre ser y entes, de la misma manera para Nancy y Lacoue-Labarthe la retirada de *lo político* ilumina la diferencia “ontológica” entre *lo político* y *la política*. Los dos autores son claros al respecto:

...cuando hablamos de *lo político*, consideramos que no estamos designando *la política*. La interrogación sobre lo político o sobre la esencia de lo político es por el contrario lo que debe remontarse para nosotros hasta el mismo presupuesto político de la filosofía (o si se prefiere, de la metafísica), es decir, hasta una determinación política de la esencia. Pero esa determinación no constituye una posición política; es la posición misma de lo político, desde la *polis* griega hasta lo que

---

356 “Ouverture” en: Lacoue-Labarthe P., Nancy J.L., et alt., *Rejouer le politique. Travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, París, Galilée, 1981, pp. 11-28. 8 de diciembre de 1980, p. 5

357 Löwith K., *Heidegger..op.cit.*, p. 211.

se ha desplegado en la edad moderna como la calificación de lo político por el sujeto (y del sujeto por lo político). Dicho de otro modo, lo que tenemos que pensar no es una nueva institución (o instrucción) de la política por el pensamiento, sino la institución política del pensamiento llamado occidental<sup>358</sup>.

La retirada de *lo político* pues deja el campo libre a la pura inmanencia, (o inmanentismo, en el diccionario de los dos autores), es decir al mundo óntico de *la política*. Con este término los dos filósofos indican un tipo de acción instrumental, adoptada por actores políticos específicos, y orientada al alcance de una meta. Los ejemplos que brindan los dos filósofos son tan dispares como los emperadores chinos, los reyes del Benin, Luis XIV o la social democracia alemana. *La política* es, en otras palabras, el ámbito de la acción *técnica* y *calculadora*, cuya finalidad es solucionar los problemas dotándose de un colosal aparato administrativo. Está claro pues, según Nancy y Lacoue-Labarthe, que el cuestionamiento como tal no forma parte de la acción de *la política* y, de allí, la necesidad de reformular la pregunta por la “esencia” de *lo político*). En conclusión: la diferencia entre *lo política* y *la político* es la diferencia entre el elemento presente e indefinible, magmático, escurridizo, que “no se disuelve en el elemento socio-técnico de las necesidades”<sup>359</sup>, y una forma de gestión técnica que entraña los procesos de cálculo y *management* según patrones administrativamente pre-establecidos. Por esto, mientras *lo político* es el elemento indomable porque radicalmente irrepresentable, en cambio *la política* es el sitio de la representación y el gobierno de la existencia social. Simon Crichtley resume la distinción entre *lo político* y *la política* en éstos términos:

*le politique* se refiere a la esencia (una palabra aparentemente usada con poca reticencia de-constructiva) de lo político, lo cual, antes de Heidegger, se habría referido a las preguntas filosóficas sobre la política, mientras que *la politique* se refiere al evento práctico o empírico del hacer política<sup>360</sup>”

La relación entre los dos, como hemos visto, no puede ser excluyente (o por lo menos no totalmente excluyente) porque lo ontológico (*lo político*) no puede ser captado en su “pureza” afuera de los acontecimientos históricos-ónticos (*la política*). Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de separar por completo los dos elementos, tampoco es correcto derivar el uno (*la política*) del otro (*lo político*), sino pensarlos en su autonomía. De no ser así, ni siquiera tendría sentido poner la pregunta por “la esencia” de *lo político*. Este es desafío que Nancy se propone

---

358 Nancy J.L., Lacoue-Labarthe P., *op.cit.*, p. 15.

359 Nancy J.L., *La comunidad inoperante* LOM/Arcis, Santiago del Chile, 2000, p. 51.

360 Crichtley S., *Re-Tracing the Political: Politics and Community in the Work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy*, en Campbell D., Dillon M., *The Political Subject of Violence*, Manchester University Press, Manchester, 1994, p. 74.

afrontar en la que es generalmente considerada su obra maestra: *La Comunidad inoperante*. Aquí, Nancy define rotundamente *lo político* como “la construcción, el gobierno y la representación del estar-en-común como tal”<sup>361</sup>. Ya en el prefacio del trabajo, el filósofo francés relaciona la comunidad con *lo político* o, mejor, con la verdadera diferencia entre *lo político* y *la política*. De hecho la comunidad tal y como la piensa Nancy (y como veremos enseguida) precisa siempre de *lo político* como trasfondo infundado, que carece de toda base y que está atravesado por una negatividad fundamental. Negar la negatividad de *lo político*, según Nancy, ha sido el error tanto de los comunitarismos, como de las formas sociales que él llama “inmanentismo”. Los primeros (Nancy se refiere específicamente al romanticismo social de Ferdinand Tönnies) reducen, simple y sencillamente, la comunidad a una esencia, esto es, la dotan de una auto-suficiencia ontológica. La comunidad se convierte entonces en algo parecido a un paraíso perdido, donde dominaban relaciones sociales de unión y solidaridad, que luego fueron destruidas por el individualismo moderno. Esta manera de pensar la comunidad peca, según Nancy, de esencialismo ya que ve en ella una esencia que precede la sociedad. En cambio, dice el filósofo francés, la comunidad nunca es anterior a la sociedad, sino que nasce siempre *en el seno* de la sociedad misma. La segunda postura que es hecha objeto de crítica es lo que Nancy llama “inmanentismo” y que consiste en ver el ser-en-común como un producto histórico, es decir óntico, de la acción política:

el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuerpo* o bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está puesta en práctica, allí se vuelve su propia obra. Es lo que llamamos el «totalitarismo», y que tal vez sería mejor denominar el “inmanentismo”<sup>362</sup>

Inmanentismo y totalitarismo pues, en el lenguaje de Nancy, acaban coincidiendo. De hecho el totalitarismo, que Nancy identifica tanto con los regímenes “totalitarios” clásicos (nazismo y comunismo), como con las democracias liberales, se basa en la *producción* de la sociedad a través de una serie de técnicas económicas, políticas, tecnológicas, etc.<sup>363</sup>. Lo que une los totalitarismos

---

<sup>361</sup> Nancy J.L., *La comunidad..op.cit.*, p. 117.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>363</sup> En una línea muy parecida a la de Nancy (y sin embargo con un lenguaje y con finalidades diferentes) también Ernesto Laclau detecta el mismo (doble) peligro de reducir la comunidad a sentidos trascendentes y universales (y preferir lo ontológico a lo óntico, lo universal al particular, etc.) pero también de renunciar a toda trascendencia y reducir la comunidad a “lo que es y nada más”: “...la plenitud de la sociedad es inalcanzable, esta división de la identidad de los agentes políticos es una “diferencia ontológica”, en un sentido no del todo distinto del de Heidegger, absolutamente constitutiva. Lo universal es por cierto vacío y sólo puede ser llenado, en distintos contextos, por particulares concretos. Pero este universal es, al mismo tiempo, esencial en cualquier tipo de interacción *política*, dado que si esta última tuviera lugar sin referencia universal, no sería en absoluto una interacción política: tendríamos o bien una complementariedad de las diferencias totalmente no antagónica, o bien una relación del todo antagónica donde las diferencias carecen de cualquier tipo de conmensurabilidad y cuyo único resultado posible es la destrucción mutua de



es precisamente el principio *fundacionalista* de la inmanencia, esto es, la eliminación de cualquier relación de trascendencia con un “afuera” fundador. La comunidad creada por los regímenes totalitarios es entonces *operante*, es decir, está relacionada a la obra, a la *oeuvre* como principio tecnológico-metafísico del “poner en acto”. En este sentido, el humanismo liberal y el comunismo son ejemplos perfectos de operatividad:

Una inmanencia absoluta del hombre al hombre —un humanismo— y de la comunidad a la comunidad —un comunismo— sostiene, obstinadamente, y sean cuales sean sus méritos y sus vigores, a todos los comunismos de oposición, todos los modelos izquierdistas, ultra-izquierdistas, o concejalistas. En cierto sentido, todos los intentos de oposición comunitaria al «comunismo real» están hoy por hoy agotados o abandonados: pero todo sucede como si, más allá de estos intentos, ya ni siquiera se tratara de pensar la comunidad<sup>364</sup>

A parte del “trabajo” como instrumento de producción y organización técnica de la comunidad, el otro método es lo de la “comunidad”, esto es, la fusión alrededor de la figura del Uno, como el Líder, pero también el cuerpo social mismo, la tierra patria, etc. que sirve de representación inmanente de la trascendencia. La comunidad también es una forma de producción de la comunidad porque el cuerpo social todo es creado a través de la identificación con el Uno, esto es, con un elemento óntico e inmanente al cual se le dota de una dignidad ontológica y trascendente. Trabajo y comunidad están entonces estrechamente relacionados en cuanto la fusión alrededor del Uno no es algo natural y espontáneo, sino el fruto de técnicas de creación y manipulación: “siempre se trata esencialmente de obra, de operación o de operatividad”<sup>365</sup>. Contra esta comunidad operante, Nancy propone una idea de comunidad inoperante:

La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó la inoperancia. Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades —su estar suspendido en su límite. La comunicación es la inoperancia de la obra social, económica, técnica, institucional<sup>366</sup>.

---

los adversarios” (Laclau E., “Sujeto de la política, política del sujeto”, en Arditi B., *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva sociedad, Caracas, 2000, p.138.

<sup>364</sup> Nancy J.L., *La comunidad..op.cit.*, p. 14.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 42.

Si el inmanentismo de los totalitarismos hace de la comunidad un objeto continuamente transformable al antojo del imperativo técnico-metafísico, en cambio la inoperancia es la abstención de la producción. Se trata, en otras palabras, de recuperar la relación con el afuera “fundador” que los totalitarismos han olvidado. Ellos ignoran la *retirada* de la comunidad y, por ende, olvidan el juego de darse y retraerse de *lo político* (y de su diferencia respecto a *la política*). Los totalitarismos, por lo tanto, olvidan el afuera (*lo político*) y hacen coincidir la acción política con el reino óntico de *la política*. En este sentido son inmanentistas. Al contrario, una comunidad *inoperante* es entonces una comunidad que resiste a la inmanencia en todas sus formas. Ella no consiste, como quiere la “comunidad”, en la trascendencia de un ser inmanente, sino en el exacto contrario: en la inmanencia de una trascendencia, la de la existencia como tal:

Por ello la comunidad no puede provenir del ámbito de la obra. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud<sup>367</sup>.

Es fundamental, para entender la noción de comunidad en Nancy, hacer hincapié en el concepto (heideggeriano) de finitud. Sigamos al autor en las líneas generales de su argumentación. La existencia, dice Nancy, que es cada vez propia y singular, es la única propiedad que tenemos en común, y lo es en virtud del hecho de que no es lógicamente posible compartir la no-existencia. Pero la existencia no es un ser común (como una esencia), sino un ser-en-común. Lo que se comparte no es la inmanencia (como en el caso de la comunidad, que hemos visto antes), sino una *trascendencia*. Acerca de la naturaleza de esta trascendencia, es suficiente recordar el sentido que ya Heidegger daba a la ex-sistencia, esto es, ex-posición y ex-stasis. Nancy, que recupera esta noción heideggeriana, ve en la existencia el verdadero sentido de la comunidad:

No hay sentido si el sentido no se comparte, y esto no porque haya una significación, primera o última, que todos los seres tengan en común, sino porque *el sentido mismo es la participación del ser*. El sentido comienza allí donde la presencia no es pura presencia, sino que se divide para ser ella misma en cuanto tal. Este «en cuanto» supone distancia, espaciamento y partición de la presencia. El solo concepto de «presencia» contiene la necesidad de esta partición<sup>368</sup>.

La existencia es entonces ex-posición de la singularidad que, por el mismo hecho de existir, no puede ser-si-misma sino en el acto de trascenderse, esto es ex-poniéndose a otra singularidad. Toda

---

<sup>367</sup> *Ivi.*

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 18.

singularidad pues no están cerrada en sí misma y, en éste sentido, no es un “sujeto” tal y como lo entiende la modernidad, sino que se enseña en sus confines como alteridad. Nancy llama esta imposibilidad de existir sino a través de la apertura *lógica del límite*: toda singularidad no puede ser un “puro adentro” o un “puro afuera”, sino un *entre*. En pocas palabras, los seres singulares están limitados en su “autosuficiencia ontológica” por el mismo hecho de ex–sistir, es decir, de estar expuestos a los demás seres singulares<sup>369</sup>. El límite *de* toda singularidad es a la vez un límite *a* toda singularidad, que se configura como el “tener lugar” de las singularidades en tanto expuestas. Para indicar este límite que es a la vez la posibilidad del ser-en-común, Nancy usa la palabra *partage*, que significa tanto separar y dividir, como compartir:

No se instaura, no se establece o no emerge entre sujetos (objetos) ya dados. Consiste en la aparición del *entre* como tal: tú y yo (el entre nosotros), fórmula en la cual el y no posee valor de yuxtaposición, sino que de exposición. En la comparecencia se encuentra expuesto lo siguiente, que hay que saber leer en todas sus combinaciones: «tú (es(tá)) (y) (cualquiera otro que no fuese) yo». O bien, más simplemente: tú *reparte* [*partage*] yo<sup>370</sup>.

La existencia, en conclusión, sólo es posible como ser compartido o ser-en-común. Sólo aquello que se expone, literalmente, existe. Existir siempre conlleva ser afectado por un afuera y, a la vez, afectar un afuera. De lo dicho, se entiende más claramente cómo la propuesta de Nancy consiga oponerse a la inmanencia y al inmanentismo. La comunidad no se puede reducir, sugiere el filósofo francés, a la subsistencia inmanente porque ella es, en su “esencia”, trascendencia. “Ofrenda” de las singularidades que existen en calidad de seres plurales<sup>371</sup>. Ser-en-común, por lo tanto, no significa

---

<sup>369</sup> Lo que hace la alteridad del otro es su ser origen. Recíprocamente, lo que forma la originariedad del origen es su ser otro, pero un ser otro que es todo cuanto es para todo cuanto es y a través de todo cuanto es. Así, la originariedad del origen no es una propiedad que distinguiese un ser de todos los demás: ya que este ser tendría que ser aún otro distinto de sí mismo, para a su vez ser su origen [...] pero de ahí se deduce una esencial consecuencia: el ser-otro del origen no es la alteridad de un “otro-que-el-mundo [...] no se trata de un *aliud*, o de un *alius* o de un *alienus*, de otro en general que por esencia se opone a lo propio, sino de un alter, es decir, de “uno de los dos” [...] es cada uno y es cada vez uno, uno entre ellos, uno entre todos y uno entre todos nosotros” (Nancy J.L., *Ser singular plural*, Arena libros, Madrid, 2006, p. 27).

<sup>370</sup> Nancy J.L., *La comunidad..op.cit.*, p. 40.

<sup>371</sup> Otro autor que, a pesar de haber sido citado numerosas veces, no ha sido objeto de discusión es Roberto Esposito. Como Nancy, también Esposito. Él también rechaza la idea de comunidad como una común propiedad, como una Identidad compartida, sino todo lo contrario: lo que une a las singularidades no es una propiedad, sino una obligación o una deuda. Pues, no algo que se da por adicción, sino por sustracción. Lo que es común en la *communitas* de Esposito, es el sentimiento de deuda constante, un deber algo a los demás. Se trata de un contagio, de una infección que contagia las singularidades. Lo exacto opuesto de la no-infección donde uno se queda inmune, no está contagiado por los demás: “el munus que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un “deber” une a los sujetos de la comunidad -en el sentido de “te debo algo”, pero no “me debes algo”, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad [...] No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de lo propio” (Esposito R., *op.cit.*, pp. 30-31).

participar a una esencia común, sino todo lo contrario: comunidad es el mismísimo ser como relación o, como dice Nancy, “el ser está en común, sin jamás ser común”<sup>372</sup>. Pensar la comunidad como una relación, significa pesarla afuera de los términos sustantivos, es decir, como una cosa. Ella es más bien una no-cosa, porque ella carece de identidad:

el «con» no es nada: ninguna sustancia y ningún en-sí-para-sí. Sin embargo este «nada» no es exactamente nada: es algo que no es una cosa en el sentido de un «dado-presente-en-algún lado». No está en un lugar, porque es más bien el lugar mismo: la capacidad de que alguna cosa, o más bien algunas cosas, y algunos, estén ahí, es decir que ahí se encuentren los unos *con* los otros o *entre* ellos, siendo el *con* y el *entre*, precisamente, no otra cosa sino el lugar mismo, el media o el mundo de existencia<sup>373</sup>

Como relación entre singularidades ex-puestas, la comunidad hace imposible el cierre alrededor de una identidad determinada y es más bien la dislocación constante de toda identidad. La comunidad ya no “protege” al sujeto dentro de un colectivo, sino que lo lanza “fuera de sí” exponiéndolo al otro.

Por lo dicho hasta ahora, se entiende la distancia (que Nancy subraya repetidamente) entre la comunidad así entendida y cualquier otra teoría del “vínculo social”. Estas teorías, poco importa se trate del vínculo económico o de reconocimiento, parten de “sujetos” que sólo en un segundo momento se unen en comunidad. En cambio, la com-parecencia de la cual habla Nancy no se enmarca en el ámbito puramente óntico de la producción (toda teoría del vínculo es, al final y al cabo, una teoría de la producción de la sociedad), sino que se ubica en el plano, totalmente distinto, de la ontología. La lógica de la comparecencia es pues más originaria que la del vínculo porque no es el resultado de la agregación artificial de sujetos independientes, sino la mismísima condición ontológica del entre. La raigambre heideggeriana de este pensamiento es más que evidente: el ser, para Nancy, es siempre “singular-plural”, es decir, singular porque existe uno a uno, pero plural porque lo que existe como ex-puesto (Nancy habla de “co-esencia” para ilustrar esta ontología del “con”). Por esto Nancy puede decir que el ser es “singularmente plural y pluralmente singular”. De lo dicho hasta ahora se entiende la originalidad del concepto de comunidad tal y como Nancy la piensa. Comunidad ya no significa compartir una esencia en común, trátase de rasgos lingüísticos, territoriales, raciales, pero tampoco consiste en “crear comunidad” a través de un vínculo artificial. Si la primera es, como la historia política ha enseñado, necesariamente excluyente de quien no comparte esta esencia, la segunda se basa en la violencia técnico-metafísica que somete todo al

---

<sup>372</sup> Nancy J.L., *La comunidad..op.cit.*, p. 105.

<sup>373</sup> Nancy J.L., “Conloquium”, en Esposito R., *op.cit.*, p. 17.

cálculo y producción. En conclusión: sólo se puede hacer experiencia de la comunidad y no producirla como obra. Afirmar que la comunidad pueda ser “obra” supone pensarla como algo objetivable y, de allí, calculable, producible, manipulable. Ya Camus, aunque en términos ligeramente distintos, había llegado a la misma conclusión. Su denuncia de las teorías revolucionarias o utópicas se basaba en que aquellas pensaban la comunidad como una obra por realizar, trátase del fruto de un determinado recorrido histórico o de una ruptura revolucionaria. En cambio, la comunidad *ya está* en la experiencia de la inoperatividad. Sin embargo, el discurso de Nancy, a pesar del rigor y de la originalidad, tiene luces y sombras<sup>374</sup>. Entre estas últimas, que no podemos tratar porque nos desviaría mucho del tema, está la supuesta prioridad que Nancy otorga al plural sobre el singular. En cambio, entre los puntos fuertes del discurso de Nancy, está la imposibilidad de ver la comunidad como una esencia fija, una identidad dada, sino como algo atravesado por una radical negatividad de *lo político*. Frente a la estaticidad de *la política*-ontica, *lo político*-ontológico irrumpe como elemento desgarrador de las relaciones tecno-estructurales de *la política*. Es llamativo que el otro nombre que Nancy da a éste momento, sea lo de libertad que, dice el autor francés, no es nada más sino la naturaleza infundada de la comunidad. El fundamento como Ab-grund es entonces la ausencia de fundamento que acontece enseñándose como libertad en la forma del espacio político. En una palabra: la libertad es el espacio de *lo político* o, como dice Nancy:

la libertad es la retirada del ser, pero la retirada del ser no es nada más sino la nada del ser, que es el ser de la libertad. Eso nos explica porqué la libertad no es, sino que libera el ser y libera del ser, todo esto puede ser rescrito así: la libertad retira el ser y crea una relación<sup>375</sup>

Pues, la libertad, que no tiene ninguna substancia de por sí, fundamenta (en el sentido de: “libera”) el ser como relación o ser-en-común. Como en Schürmann, la libertad no puede fundar al mismo tiempo en el que preserva si misma de ser fundada. La libertad no puede ser impuesta, ni siquiera garantizada por instancias interiores o exteriores a la comunidad, sino que acontece exactamente como exterioridad interna de la comunidad misma. El ser-en-común entonces no se funda, su

---

<sup>374</sup> Léase, para hacerse una idea al respecto, este llamativo paso de *La experiencia de la Libertad*: el Mitsein, el ser con, es rigurosamente contemporáneo del Dasein y está inscrito en él, puesto que la esencia del Dasein es existir «cada vez esa sola vez» en tanto que «mía». Se podría decir. El singular de «mío» es por sí mismo un plural. Cada vez es como tal otra vez, a la vez otra que las otras ocurrencias de la «mieidad» (lo que hace que la relación sea también relación discreta de «mí» a «mí», en «mi» tiempo y «mi» espacio), y otra que las ocurrencias de otras «mieida- des» diferentes a las «mías». La singularidad —por esta razón distinta de la individualidad— tiene lugar según esta doble alteridad de la «vez», que instaura la relación como retirada de la identidad, y la comunicación como retirada de la comunión. Las singularidades no tienen ser común, pero comparecen cada vez en común ante la retirada de su ser común, espaciadas por toda la infinitud de esa retirada —en este sentido, sin ninguna relación, y por eso mismo arrojadas en la relación (Nancy J.L., *La experiencia..op.cit.*, p. 80).

<sup>375</sup> Nancy J.L., *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 73-78.

determinación corresponde al ahí como un estar abierto, donde no hay/no se da más que un estado de arrojo a la exterioridad del existir. *La política* como administración; *lo político* como espacio indeterminable e infundado; la libertad como relámpago e irrupción-relación entre *la política* y *lo político*. Éste es, en una síntesis tan extrema como irrespetuosa, el hilo conductor que, desde Heidegger, nos ha llevado hasta Nancy y Lacoue-Labarthe. Pero la relación entre *la política* y *lo político* ha sido pensada con matices distintos por varios autores, que han conjugado ésta diferencia según pautas que reflejan, más bien que filosofías políticas, modelos de organización social. Según el grado de dependencia que, de manera inestable e alterna, se instaure entre *la política* y *lo político*, sacamos dos modelos, el asociativo y el conflictivo. Veámoslo a continuación.

### 2.1.2. El modelo asociativo: Hannah Arendt<sup>376</sup>.

En una carta dirigida a Karl Jaspers, Hannah Arendt lamenta la falta, en la entera historia del pensamiento occidental, de una investigación acerca del tema de *lo político*:

la filosofía occidental nunca ha tenido un puro concepto de lo político, y nunca podría haberlo tenido en cuanto la filosofía ha necesariamente siempre hablado del Hombre al singular, y desde siempre ha negado el hecho de la pluralidad<sup>377</sup>

Al abogar por un estudio sobre *lo político*, parece que Arendt advierta acerca del peligro de confundir dicho concepto con aquello, más corriente y común, de (*la*) política. Sin embargo, sería algo forzado ubicar a Hannah Arendt entre los “teóricos de la diferencia ontológica”, y no sólo porque ella nunca teorizó este concepto de forma sistemática, pero también porque no encontramos en su obra ninguna referencia, ni siquiera nivel, a dicha distinción. Arendt siempre (y sólo) usa el genérico *Politik* para referirse, en un sentido amplio y poco definido, a la acción política. A pesar de esto, autores como Ernst Vollrath hasta llegan a ver en ella la verdadera inventora de la diferencia ontológica entre *la política* y *lo político*. Según Vollrath, aunque Arendt nunca mencionó dicha diferencia, se puede leer toda su obra como un intento de (re) crear un espacio político exquisitamente independiente de *la política* tal y como se la entiende corrientemente, es decir como

---

<sup>376</sup> Tomo el título de este párrafo, así como del siguiente, de Marchart O., *Post-foundational...op.cit.*, en los párrafos, respectivamente, 2.2 (“The associative political: the Arendtian trait”) y 2.3. (“The dissociative Political: the Schmittian trait”). Sin embargo la elaboración del contenido de los párrafos es mía. El prof. Marchart será citado todas las veces que me refiera a su trabajo.

<sup>377</sup> Vollrath E., *Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States and Looks Back to Germany*, en Graf Kielmansegg P., Mewes H., Glaser-Schmidt E., *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigre's and American Political Thought After World War II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 45–60, p. 47.

burocracia, administración estatal, gestión de recursos públicos etc. Buscando éste espacio autónomo, Arendt marcaría la diferencia entre una política políticamente autentica y una política políticamente perversa, es decir entre “una política apolítica (*apolitical politics*) y un espacio político apolítico (*political apolitics*)”<sup>378</sup>. Pues, lo que *realmente* es político habría de ser separado del concepto de política tal y como se entiende comúnmente, y no sólo porqué el primero (el “puro concepto”) sería autónomo respecto al segundo, al cual no puede de ninguna manera ser adscrito, sino porqué los dos pueden ser vistos como las dos platillas de una báscula, donde al subir del uno, baja el otro. ¿Pero es creíble, por lo que respecta a la obra de Hannah Arendt, hablar de diferencia ontológica entre *la política* y *lo político*, a pesar de estar esta distinción ausente incluso a nivel nominal?

Para responder correctamente a estos interrogantes, hace falta examinar más detenidamente la cuestión ontológica en Arendt y, de allí, las consecuencias políticas que de ello proceden. Es posible rastrar los cimientos teóricos de la ontología arendtiana, una vez más, en Martin Heidegger, pero hay en Arendt una relación clara y directa entre ontología y política, que en Heidegger no era tan evidente. Según Villa, hay un fil rouge que hilvana todo el trabajo de Arendt y que consiste en intentar recuperar la experiencia pre-filosófica que los griegos tenían de *la política* como de un espacio libre de la ontología y sus “prejuicios” (ente todo: el “ser verdadero”). Al mismo tiempo, Arendt procuraría “trasladar” dicho legado al terreno de la acción política contemporánea. Por esto, según Villa, no se entendería la propuesta política arendtiana si no se comprende antes su postura ontológica de la cual deriva. De hecho Arendt ve en la acción política sólo la meta final (y aún así incumplida, como veremos) de un proceso que comienza con el derrumbe de los fundamentos ontológicas. Por lo tanto, el pensamiento político de Arendt constaría de dos momentos, uno *negativo* de destrucción de la ontología, de procedencia heideggeriana, y uno *positivo* de construcción de una “fenomenología de la acción” y de un espacio público. Arendt pues buscaría una “experiencia originaria (que) refleja la fundamental tentativa ontológica de hurgar en la distinción de un sujeto/objeto reificado para articular la estructura de nuestra manera pre-teorética de ser-en-el-mundo”<sup>379</sup>. En pocas palabras, el momento *negativo* de destrucción de la ontología no bastaría “por sí sólo”, sino que sería propedéutico al momento *positivo* de la construcción política. Por esto, según Dana Villa, el pensamiento filosófico-político arendtiano, a pesar de las acusaciones de ser nihilista o de padecer algún tipo de nostalgia del viejo autoritarismo, se ubicaría más allá de las tradicionales categorías de fundacionalismo y anti-fundacionalismo, logrando escapar de ambas alternativas. De hecho Arendt rechazaría tanto el tradicional pensamiento ontológico (y político) occidental de procedencia platónica, como un nihilismo extremo e intransigente, y por esto sería

---

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>379</sup> Villa D., *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, p. 114.

injusto adscribir el anti-platonismo de Arendt a una simple variante del nietzscheanesimo. La autora intenta más bien mediar (heideggerianamente) entre un ser pensado como ontología fuerte y el puro flujo y devenir. En conclusión, en Arendt el derrumbe del platonismo no tiene la finalidad de construir algo como una ontología “paralela” que, librándose de un ser fuerte, abrace el mundo de las apariencias y de la ilusión (la “pura nada”), sino que abre un espacio intermedio donde los fundamentos *ni* son completamente aceptados, *ni* totalmente rechazados, sino sólo contemplados como contingentes. Villa habla al respecto de un giro anti-platónico y post-nietzscheano (que recuerda la metodología estratégica de *Ser y Tiempo*)<sup>380</sup>.

Ahora bien. Ésta tentativa de escaparse tanto del objetivismo como del subjetivismo, de mediar entre un ser pensado como ontología fija y un ser meramente vacante, constituye el verdadero núcleo del pensamiento político arendtiano. En el primer párrafo de *La vida del Espíritu*, significativamente titulado *La Apariencia*, la autora dice explícitamente que:

en éste mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia* coinciden<sup>381</sup>

Aquí Arendt no está contraponiendo el “error” del ser a la “verdad” de las apariencias, lo cual solo significaría una inversión de la jerarquía metafísica, sino que nos sugiere que las propias apariencias representan el modelo más “logrado” del ser<sup>382</sup>. También para Arendt, como para Heidegger, no hay verdad afuera del mundo óntico, ya que el ser no es asequible como fundamento ontológico: al ser sólo se puede “acceder” pasando por el mundo de los entes. Pero mientras para Heidegger, al asomar la cabeza, el ser “distorsiona” el mundo de las apariencias, en cambio para Arendt el mundo de las ilusiones *es* la manifestación del ser. Para Heidegger, como hemos visto, el ser se retira cuando se desvela al ente y, así haciendo “confunde al ente” (como dice Löwith) ya que el error es parte integrante de la verdad. Por lo tanto el maestro, al mismo tiempo que demolía la idea del ser como presencia constante y objetividad estable, seguía diferenciándolo del mundo óntico. En cambio Arendt hace coincidir el ser con las apariencias, no quedando ya nada afuera del mundo óntico. Hasta se puede notar en Arendt una sospecha constante (casi una antipatía) hacia todo atisbo de un mundo verdadero y de un ser oculto, de una Moral, una Verdad, en pocas palabras, de una metafísica. El mundo de las apariencias es ensalzado como el “auténtico” espacio de maniobra del ser humano:

---

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>381</sup> Arendt H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía política*, Centro de estudios constitucionales Madrid, 1984, p. 31.

<sup>382</sup> Villa D., *op.cit.*, p. 153.



El mundo de las apariencias es *anterior* a cualquier ámbito que el filósofo decida escoger como su “auténtico” universo, que en ningún modo es en el que nació. Siempre ha sido precisamente el hecho de que este mundo está compuesto de apariencias lo que le ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la noción de que cabe la posibilidad de que exista algo que no sea apariencia [...] cuando el filósofo abandona el mundo que se ofrece a los sentidos y efectúa un periplo por la vida del espíritu, obtiene sus pistas del primero. Dicha verdad, a-letheia, lo que se desvela (Heidegger) solo se puede concebir como una “apariencia” más, otro fenómeno originalmente oculto y que se supone de orden superior, lo que se supone la continua preponderancia de la apariencia. Nuestro mecanismo mental [...] está indisolublemente unido a la Apariencia<sup>383</sup>

Hasta la noción heideggeriana de escondimiento/desvelamiento, que Arendt mantiene a nivel lexical en los dualismos trabajo/acción, privado/público etc., se ve vaciada de su contenido original. En Heidegger, la dialéctica escondimiento/desvelamiento creaba una clara jerarquía entre auténtico/inauténtico, entre el “sacar a la luz” por un lado y la obscuridad que rodea la charla y la habladuría diaria por el otro, y revelaba el profundo prejuicio del autor por los acontecimientos humanos, rodeados por la *doxa* platónica (en esto Heidegger y Platón coinciden). Contrariamente, Arendt llega a alabar la misma *doxa* como única y necesaria condición para la acción. Para ella, la destrucción de la epistemología occidental no significa volver a los orígenes del ser, pero tampoco a su abandono total, sino a hacer experiencia del ser como apariencia. La “supremacía de la Apariencia” es un hecho incontrovertible, como dice la autora en *The Human Condition* (1958):

Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser», y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita [...] Estar privado de esto significa estar privado de la realidad que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición<sup>384</sup>

Podríamos llamar ésta postura de Arendt “fenomenología pragmática” indicando con ello una toma de conciencia del “mundo” como horizonte de posibilidad de toda experiencia y, al mismo tiempo, como el límite constitutivo del yo (aquí la autora se acerca más a Husserl que a Heidegger)<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> Arendt H., *La vida del...* op.cit., p. 36.

<sup>384</sup> Arendt H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 222

<sup>385</sup> Forti S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 334.

Arendt no entiende pues la apariencia como un mundo ficticio opuesto al mundo verdadero, sino con lo que “coincide en todo y por todo con la realidad”. El mundo de las apariencias, en conclusión, constituye aquel espacio inmanente de creación, doxático y plural, que para los griegos era el sitio de la aparición pública, esto es, el espacio de la política. Así, constatando la falta de cualquier terreno fundador y de una instancia teórica superior, Arendt aboga por una praxis constructora que, como tal, no significa la falta de estabilidad, sino la continua búsqueda de la misma. Se trata, en pocas palabras, de otorgar preeminencia a la praxis sobre la teoría (entendemos ahora los ecos arendtianos en la obra de su discípulo Schürmann).

De lo dicho hasta ahora queda claro cómo Arendt pase de la fase *negativa* de destrucción de la ontología a la fase *positiva* de construcción de una praxis política novedosa. Sólo derrumbando las tradicionales interpretaciones de la acción y del pensamiento, es posible desprender el juicio y la praxis políticos de los patrones impuestos por la racionalidad metafísica y, de allí, pensarlos finalmente en su plena autonomía. La tarea *positiva* consiste entonces en crear unos criterios, que nascan en el seno de la esfera política autónoma (*lo político*), y que permitan distinguir las acciones y las relaciones políticas de las a-políticas, típicas de la arbitrariedad del poder (*la política*):

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste, en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres<sup>386</sup>

Arendt renuncia “pragmáticamente” a encauzar la acción colectiva en *la política* como aparato institucional de toma de decisiones, ya que este sólo acabaría borrando el carácter doxático del ser-en-común, reduciéndolo a una instancia superior y reguladora (como el Estado). En cambio, la filósofa alemana procura pensar, el espacio para la acción política una vez que haya “muerto Dios”, esto es, una vez que ya no haya una certidumbre última que oriente la acción. Este espacio, donde la praxis precede a la teoría y la acción ya no es adecuación a una estructura metafísica, es precisamente el espacio de *lo político*. Éste, para ser tal, debe quedarse siempre “vacío”, es decir, magmático, irreducible a cualquier principio racional, moral, estético etc. so pena la recaída en la vieja metafísica. Esto es lo que hace, en cambio, *la política* como sistema institucionalizado, cristalizado, petrificado, es decir sentado en criterios metafísicos <sup>387</sup>. También podríamos

---

<sup>386</sup> Arendt H., *La condición...op.cit.*, p. 222.

<sup>387</sup> Baehr P., *Portable Hanna Arendt*, Penguin Books, New York, 2000, p. 183-200.

interpretar, sin traicionar el pensamiento arendtiano, la diferencia entre *la política* y *lo político* como una manera radicalmente distinta de gestionar el poder (palabra a la cual Arendt no da en ningún caso un sentido negativo): mientras *la política* es un ejercicio de un poder impuesto desde arriba, *lo político* es la capacidad de actuar y ejercer el poder a través de un acuerdo tomado públicamente<sup>388</sup>. De manera no tan diferente, el arendtiano Sheldon Wolin así explica esta diferencia:

Debería considerar lo político como una expresión de la idea que una sociedad libre compuesta de diversidades puede disfrutar momentos de comunidad cuando, a través de deliberaciones públicas, el poder colectivo es usado para promover o proteger los bienestares de la colectividad. La política se refiere a la contestación pública y legítima, acerca del acceso a los recursos disponibles a las autoridades públicas de la colectividad. La política es continua, sin pausa y sin fin, mientras que lo político es episódico y raro<sup>389</sup>

Para Wolin no hay, en realidad, una separación entre el ámbito normal y corriente de *la política*, y el evento excepcional de *lo político*, sino una continuidad y un diálogo constante. Retomaremos luego esta discusión. De momento es preciso notar que, para Arendt, la ciencia política occidental (con la excepción de la polis griega), ha siempre ignorado el espacio autónomo de *lo político* a favor de *la política*. Los varios modelos de teoría política, de Platón en adelante, han olvidado *lo político* como espacio magmático e irrepresentable y se han construido alrededor de *la política*. A pesar de las diferencias entre ellos, todos estos modelos han acabado borrando la pluralidad sometiéndola a una unidad reguladora. La diferencia entre ellos luego consiste en la individuación de esta instancia. Platón fue, decíamos, el primer responsable de esta violencia. El filósofo griego hizo depender la vida política de una “verdad” de orden superior a la cual se tenía que adecuar. De prueba de ellos la preferencia platónica para la “vida contemplativa” como instrumento para acceder a la Verdad, sobre la “vida activa”, sinónimo de caso y distracción. El modelo “platónico”, dice Arendt, fue recuperado por las doctrinas “democráticas” (como la republicana y la anarquista por ejemplo) que volvieron a acudir a una estancia metafísica superior (como “la voluntad general”, “la razón”, “el espíritu del pueblo” etc.)<sup>390</sup>. La consecuencia de esta manera de entender la vida

---

388 Ésta diferencia se acerca tal vez a la visión que Habermas tiene de la obra arendtiana (Habermas J, *Philosophical-Political Profiles*, The M.I.T. Press, Baskerville, 1983, pp.172–173).

389 Wolin S., *Fugitive Democracy*, en Benhabib S., *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, New York, 1996, p. 31.

390 Escribe Arendt: “La ruptura con la contemplación no se consumó con la elevación del hombre fabricante a la posición que anteriormente ocupaba el hombre contemplador, sino con la introducción del concepto de proceso en la fabricación. Comparado con esto, resulta de menor importancia la nueva y asombrosa disposición del orden jerárquico en la vida activa, en la que la fabricación pasó a ocupar el rango que antes tenía la acción política [...] esta jerarquía fue denegada, aunque no de manera expresa, en el comienzo de la filosofía política por la arraigada sospecha de los

política ha sido, para Arendt, la degradación de la esfera pública a una estancia secundaria que, en el mejor de los casos, sólo tenía que comprobar la “eficacia de la mediación” entre gobernantes y gobernados<sup>391</sup>. Semejante postura acompaña el pensamiento político hasta la primera modernidad, cuando se pone finalmente en entredicho la subordinación de la acción a la contemplación. La “revolución copernicana” de la modernidad consistió de hecho en desprender el sujeto de la “tiranía” del objeto: el primero deja de girar alrededor del segundo para captar de ello la verdad, para convertirse él mismo en el demiurgo del mundo merced al principio universal de Razón<sup>392</sup>. Sin embargo, según Arendt, éste “giro”, a pesar de una importante función anti-metafísica, es incompleto e insatisfactorio desde el punto de vista político porque, una vez más, sacrifica la pluralidad (y la libertad) sobre el altar de lo Uno (en este caso, el tirano). Hobbes es, según la filósofa alemana, el representante más llamativo de éste cambio de rumbo. Para Hobbes, la descripción del mundo nos puede sólo decir como los hombres “son” y no como “deberían ser”, pues no existe una “Verdad” a partir de la cual se pueda deducir el contenido de las leyes y de las normas comunes. Por lo tanto, en ausencia de una “Verdad” trascendente, hace falta crear artificialmente un poder, soberano y absoluto, cuya tarea es fijar el contenido normativo de la vida pública. La famosa *Autoritas, no Veritas facit legem* indica precisamente esta subordinación de la Verdad al poder. Hobbes, en pocas palabras, consigue liberar el pensamiento occidental de la “dictadura de la verdad” pero lo hace instituyendo una profunda asimetría entre gobernantes y gobernados. *Lo político* queda borrado por completo ya que el absolutismo prevé la preminencia absoluta de *la política*. A la par de Platón, Hobbes concede el monopolio legislativo a los gobernantes (los políticos de profesión) y relega los gobernados a un papel absolutamente marginal. En conclusión: para Arendt la “revolución” de la teoría política moderna, si por un lado quebranta e invierte la relación jerárquica entre acción política y contemplación, liberando la primera de la segunda, por el otro somete la primera a una instancia suprema, ya no metafísica, sino terrenal, es decir, el Leviatán<sup>393</sup>. En ambos casos el espacio vacío queda sometido a un principio, una finalidad, un *télos* que lo orienta y lo dirige. No es casual que Arendt vea en Hobbes el pensador *par excellence* de la modernidad política, donde la acción política queda menguada al alcance de

---

filósofos ante la política en general y la acción en particular” (Arendt H., *La condición...op.cit.*, p. 326).

<sup>391</sup> Serrano Gómez E., *Consenso y conflicto*. Schmitt, Arendt, Centro de estudio de política comparada, México, 1998, p. 110.

<sup>392</sup> Arendt H., *La condición...op.cit.*, pp. 314-320.

<sup>393</sup> También Ernesto Laclau ha afirmado, de manera no muy distinta de la de Arendt, que la oposición entre el modelo platónico y el hobbesiano es entonces falsa y descarriada. Laclau lee la cuestión en términos de antagonismos entre particular y universal: si para Platón lo universal es un lugar pleno, el único de verdad, mientras lo particular sólo tiene que adecuarse a lo universal, en cambio para Hobbes lo universal es un lugar vacío que sólo puede ser colmado por la voluntad del soberano. Sin embargo, e independientemente de la “naturaleza” de lo universal, ambos acaban por someter lo particular a lo universal (vacío o lleno que sea): en el primer caso lo particular tiene que realizar en sí mismo la universalidad que lo trasciende, mientras en el segundo lo particular se ha igualmente separado “del reino de las particularidades y ha pasado a constituir la Ley incontrovertida de la comunidad” (Laclau E., *op.cit.*, p. 139).

unas metas concretas:

El intento de Hobbes de introducir los nuevos conceptos de fabricar y calcular en la filosofía política - o, más bien, su intento de aplicar las recién descubiertas aptitudes de fabricar a la esfera de los asuntos humanos- fue de suma importancia; el racionalismo moderno como se le conoce corrientemente, con el asumido antagonismo de la razón y de la pasión, nunca ha encontrado un representante más claro y firme<sup>394</sup>.

Como Camus, también Arendt lanza una crítica a la filosofía política moderna por someter la acción política a la dictadura del *telos* y transformar, por ende, sacrificar hombres y cosas a una lógica utilitarista. Pero en Arendt (más que en Camus), es posible leer este conflicto entre una acción libre y acéfala por una lado, y la rígida ejecución de procedimientos por el otro, como el conflicto entre *lo político* y *la política*. En conclusión: Arendt cuestiona todo el pensamiento político occidental por no haber sido capaz de concebir una acción política genuina (*lo político*) más allá del esquematismo calculador (*la política*). De hecho, hemos de entender *lo político* no sólo como el espacio plural y abierto, sino también “vacío”, esto es privo de fundamentos; y la política no sólo como el reino del Uno, sino también de los fines y de la acción instrumental. El pensamiento y la praxis políticos han sometido la acción libre y anárquica (*lo político*) a una lógica productivista y eficientista (*la política*), que consistió precisamente en

la sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin “más elevado”<sup>395</sup>.

Por supuesto, Arendt es consciente que la época moderna marca un paso decisivo en la noción de la acción política como actividad *totalmente* volcada al alcance de los fines. Y no podía ser de otro modo ya que antes, aunque hubiese una violencia que iba relacionada a la acción en términos de fabricación, no había sin embargo la glorificación de la violencia. Esta se afirma tras la afirmación del *sujeto* moderno como el creador del mundo: el *homo faber*:

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente<sup>396</sup>.

Así, mientras para los griegos la violencia es un medio pre-político para dominar la necesidad, con

---

<sup>394</sup> Arendt H., *La condición...op.cit.*, p. 325.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 175.

la modernidad se convierte en *la ratio* política. La glorificación de la violencia como instrumento utilitarístico para fundar un nuevo cuerpo político fue, según Arendt, el rasgo distintivo de las revoluciones modernas (excepto la americana), aunque tiene su culmine en los totalitarismos del siglo XX. La omnipotencia de las organizaciones totalitarias, tal y como Arendt las analiza en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), representan una combinación de acción priva de límites (nihilismo moderno) y del moderno paradigma productivo del *homo faber*. Aquellos sistemas, dice Arendt de manera muy parecida a Camus, enseñan el desprecio nihilista hacia la existencia y someten los hombres en carne y hueso a una lógica productiva y teleocrática. Hablando de los primeros campos de concentración en la India y en África del Sur, por mano de los ingleses, Arendt no deja espacio para dudas:

Todo ello señala claramente a los métodos totalitarios de dominación; todos éstos son elementos que se utilizan, desarrollan y cristalizan sobre la base del principio nihilista de que «todo está permitido», que heredaron y dieron por supuesto. Pero allí donde estas nuevas formas de dominación asumen su estructura auténticamente totalitaria superan este principio, que sigue ligado a los motivos utilitarios y al interés propio de los dominadores y penetran en un terreno que hasta ahora nos resultaba completamente desconocido: el terreno donde «todo es posible». Y, de forma bastante característica, éste es precisamente el terreno que no puede quedar limitado ni por motivos utilitarios ni por el interés propio, cualquiera que sea el contenido de éste. Lo que se insurge contra el sentido común no es el principio nihilista de que «todo está permitido», que se hallaba ya contenido en la concepción utilitaria y decimonónica del sentido común. Lo que el sentido común y la «gente normal» se niegan a creer es que todo sea posible<sup>397</sup>.

En pocas palabras: una vez muertas las ideas trascendentes de Justicia, Verdad, Moral, etc. que orientaban la acción política, la praxis ha quedado reducida a mera ejecución de procedimientos, a una acción de acumulación (potencialmente infinito) de poder. Al respecto Dana Villa ha justamente argumentado que el fracaso de un fundamento trascendental para la acción política, implosiona la lógica de correspondencia y justificación que iba relacionada al Ideal. De allí que lo único que queda es un “ejercicio de auto-producción” que culmina en los proyectos totalitarios de estetización de la política. Según el autor francés, Arendt no haría otra cosa sino apropiarse originalmente de la genealogía heideggeriana de la acción técnica y aplicarla a la política moderna: esta es *techné*, es decir, es “arte” o método que debe moldear las personas según una idea o un ideal<sup>398</sup>. Éste es el ámbito de *la política*. Sin embargo, nota Arendt, la instrumentalización de la acción y la degradación de la política a un medio para algo más, nunca ha conseguido despachar por completo

---

<sup>397</sup> Arendt H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998, p. 352.

<sup>398</sup> Dana Villa, *op.cit.*, p. 246.

la acción (*lo político*) como una de las más decisivas experiencias humanas<sup>399</sup>. Pero ¿de qué tipo de acción se trata?

La filósofa intenta hallar las bases de la acción política afuera tanto del modelo platónico y de su reducción de la acción al imperio de la Verdad, como del modelo hobbesiano y de su sometimiento a la autoridad del Leviatán. La acción política, para ser plural y popular, es decir, no encerrada en una “metafísica” de algún tipo, tiene que “residir” en sí misma y “depender” de sí misma. Ésta es precisamente la propuesta que Arendt avanza acerca de la “vida activa” como dimensión intersubjetiva donde, a través de acuerdos, debates, intercambios de opiniones, etc., se decidan las finalidades colectivas:

...la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye [...] Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre [...] se debe a esta peculiaridad de la esfera pública que, puesto que en su esencia reside en la acción y el discurso, nunca pierde por completo su potencial carácter<sup>400</sup>.

Pues, éste espacio no supone la adecuación a una realidad dada, como quería la vida contemplativa, sino exactamente la búsqueda, insegura e interminable, de una multiplicidad de alternativas. Ésta esfera autónoma, según Arendt, es posible sólo en la medida en que actores plurales, en una condición de igualdad (personas que “tienen derecho de tener derechos”), interaccionan a través de un discurso que tenga la fuerza de convencer. En pocas palabras: si no existe un afuera del propio discurso político (una Verdad, una Moral, una naturaleza humana) y no hay ningún fundamento estable e ningún inmutable, entonces dicho espacio tiene que ser siempre en constante (trans)formación (que, a nivel politológico, consiste en capacidad de los ciudadanos de crear las leyes de manera autónoma)<sup>401</sup>. Se entiende ahora el sentido de la carta de Arendt a Jaspers: es posible pensar el concepto puro de *lo político* sólo abandonado el singular y abrazando la pluralidad. Hay que evitar el riesgo que este espacio se esclerotice o que su pluralidad se vea reducida a una esencia monolítica (como el concepto de sociedad por ejemplo), es decir, que se reintroduzcan

---

<sup>399</sup> Arendt H., *La condición..op.cit.*, p. 250.

<sup>400</sup> *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>401</sup> En el capítulo XIII de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma que el requisito indispensable para la sobrevivencia del orden social no es la supresión de la pluralidad, sino el reconocimiento recíproco de los ciudadanos como “personas”. Este tipo de reconocimiento, que Arendt llama *consensus inris*, es el fundamento del orden jurídico, donde, entre otras cosas, se delimita el espacio público que hace posible la aparición y conservación de la pluralidad social. Aunque el *consensus iuris* es el germen que hace posible el desarrollo del derecho, estos dos elementos no deben confundirse. El *consensus iuris* denota el hecho “existencial” del reconocimiento de los ciudadanos; en cambio, el derecho está constituido por el sistema de normas positivas que encarnan ese reconocimiento (Arendt H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza editorial, Madrid, 2006)

criterios exteriores que lo trasciendan<sup>402</sup>. *Lo político* es, en pocas palabras, un terreno infundado, magmático, acéfalo, donde es imposible la estabilidad y la fijación de los sentidos. Y sin embargo, no por ello éste espacio es asimilable al caos y a la arbitrariedad total, ya que se enmarca en el interior de una serie de reglas que garantizan su funcionamiento. Por esto, todas aquellas críticas que tildan Arendt de nihilismo o irracionalismo, fallan el tiro, porque ubican a la autora en el anti-fundacionalismo más bien que en el post-fundacionalismo. Según Martin Jay, la filosofía arendtiana estaría fuertemente influida por la “denigración heideggeriana del *Lógos*”; de ahí que la falta de un terreno fundador y la glorificación existencialista de los acontecimientos, llevaría a la filósofa a no poder distinguir claramente lo legítimo de lo no-legítimo, la política de la violencia<sup>403</sup>. Por su parte, Richard Wolin acusa Arendt de un relativismo y un irracionalismo que acaban por desembocar en el más ceñudo decisionismo político<sup>404</sup>. Lo que estos (y otros) autores reprochan a la filósofa alemana es la arbitrariedad del principio político, la inconsistencia de cualquier fundamento. El nihilismo político de Arendt, en pocas palabras, dejaría la acción nada más que al arbitrio y la inseguridad. Pero, como hemos argumentado, Arendt no niega que pueda (y deba) haber un fundamento para la acción política, sólo debilita su estatus ontológico. Además, estas críticas pasan por alto precisamente la crítica arendtiana a los totalitarismos como regímenes nihilistas, que se basan en el nietzscheano odio a la existencia. El intento de nuestra autora es liberar el espacio público de elementos extra-políticos (el derecho divino o natural, la razón, el bien supremo para la mayoría, etc.), sin que por ello se deba rechazar la estabilidad necesaria para la verdadera existencia de la vida pública. Arendt, por ejemplo, propone una constitución como estructura relativamente permanente<sup>405</sup>. Una vez más, Dana Villa da en el blanco cuando dice que fundacionalistas y antifundacionalistas no han sabido coger la oportunidad que se ha presentado tras la implosión de la tradición. En cambio, para Arendt, éste evento ofrece la posibilidad de teorizar la acción y el juicio como actividades autónomas, “liberadas no sólo de la dominación de

---

<sup>402</sup> Arendt H., *La vida del..op.cit.*, pp. 39-41.

<sup>403</sup> Jay M., *Permanent Exiles*. Columbia University Press, New York, 1985, p. 242.

<sup>404</sup> Wolin R., *The politics of Being. The political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1992, pp-35-40

<sup>405</sup> La constitución, nos dice Arendt, es menos un instrumento de limitación que un sistema positivo de poder. Pues, la constitución sería un marco formal que garantizara el verdadero ejercicio de la libertad: la fundación de un cuerpo político, su constitución, es lo que garantiza “el espacio donde aparece la libertad”. Así que la función esencial de una constitución no es solo la salvaguardia de derechos y libertades, sino la preservación del mismísimo espacio adonde aquellos son creados. Así entendida la constitución “crea las condiciones” para el propio ejercicio de lo político (por ejemplo, garantiza los derechos, la distinción entre público y privado, la institucionalización de la participación popular), volviendo entonces la pre-condición para la existencia de una acción política que no se deje asimilar a la rigidez de una institución. Los ejemplos que Arendt llama a la memoria, como las *sociétés populaires* francesas, los soviets, los consejos de trabajadores y soldados alemanes de 1918, son al respecto ejemplares porque permitieron la creación ex novo de una nueva constitución. Y sin embargo, nos advierte la autora, no hemos de caer en la tentación de reificar la constitución como una entidad separada del sistema de poder que la crea y los modos de acción que ella pone posible, con lo cual sería equivocado ver en la constitución una serie de principios morales trascendentes que guíen el debate público (Arendt H., *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid, 2006, pp. 45-50.)



fundamentos extrapolíticos, pero también de metáforas extrañas que han sido impuesta, desde hace tiempo, sobre la esfera pública por una tradición filosófica hostil”<sup>406</sup>.

En resumidas cuentas: para Arendt el cierre de la metafísica abre un espacio público decisonal donde el vacío dejado por la “muerte de Dios” no puede ser nuevamente colonizado por ideas trascendentes, sino que ha de permanecer fluido, escurridizo, “vacío”. Si *la política* es el espacio de la ejecución y de la administración, donde la acción está sometida al perseguimiento de “fines más elevados”, *lo político* ha de resistirse a este modelo productivo. Ello no tiene nada a que ver con el uso de los instrumentos más adecuados para solucionar los problemas que incumben a la comunidad porque, de ser así, quedaría reducido a la misma lógica calculadora y eficientista que gobierna el ámbito de la organización y que, como hemos visto, tiene su culmine en aquel modelo de organización total que son los regímenes totalitarios. Por lo tanto *lo político*, por así decirlo, debe ser “protegido” y “amparado” de aquellos imperativos que amenazan menoscabarlo a una función técnica. Arendt detecta, en este sentido, dos ámbitos que son especialmente peligrosos: la idea de naturaleza humana y *lo social*. Por lo que se refiere a la primera, la filósofa no deja espacio para dudas al decir que:

La noción de un estado de naturaleza alude al menos a una realidad que no puede ser abarcada por la idea decimonónica de desarrollo, independientemente de la forma en que la concibamos (sea en la forma de causa y efecto, o en la de potencia y acto, o como movimiento dialéctico, o como una simple coherencia y sucesión de los acontecimientos). En efecto, la hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable<sup>407</sup>

La idea de “naturaleza humana”, entendida como una “esencia” inmutable es una idea peligrosa porque impide pensar la complejidad de la acción política, reduciéndola a un esfuerzo de adecuación a esta supuesta esencia. Como Camus, Arendt también denuncia la hipocresía de todas aquellas teorías políticas que pretenden basar la acción política sobre un modelo monolítico de Hombre al cual los hombres en carne y hueso están llamados a adecuarse. Contra la noción de naturaleza humana, nuestra filósofa esgrime el concepto de condiciones comunes, que denomina *condición humana*. Así como no existe una “esencia” del Hombre, tampoco existe una “esencia” de la política que pueda ser condensada en una simple definición:

La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta,

---

<sup>406</sup> Villa D., *op.cit.*, p. 117.

<sup>407</sup> Arendt H., *Sobre la...op.cit.*, pp. 19-20

si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá<sup>408</sup>

En conclusión: para Arendt la noción de naturaleza humana es una idea violenta porque borra la existencia misma de la acción política colectiva: si hubiese una naturaleza humana, ya no haría falta “crear” una política, sino sólo detectar cual es ésta naturaleza y crearle una política a su medida.

El segundo factor de riesgo es la contaminación de *lo político* por *lo social*. El “moderno auge de lo social”, es un tema recurrente e importante en la obra arendtiana y expresa la preocupación de que la acción política se vea reducida a *técnica* para la resolución de problemas sociales. *Lo social*, de hecho, esfera ni pública ni tampoco privada, sino un híbrido que contamina la comunidad “con su actividad, problemas y fallos organizativos”, usurpando la importancia de *lo político*. El resultado del auge de *lo social* es la imposibilidad de distinguir la esfera pública de la privada indistinguibles:

[aquel] conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación». En el Mundo Moderno, las dos esferas [lo político y lo social] fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida<sup>409</sup>.

La consecuencia es la pérdida de la capacidad colectiva de acción. Las dos esferas se confunden hasta que el “conjunto doméstico o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés “colectivo”<sup>410</sup>. Por esto es necesario, según Arendt, separar el espacio libre y “anárquico” de *lo político*, del espacio *social* de las necesidades. Pero hay una otra razón para temer el crecimiento de *lo social*. Y es que ello, tomado como interés general en términos de auto-crecimiento económico, es elevado a prioridad incuestionable. *Lo social*, por lo tanto, se convertiría en un “blob” que lo fagocita todo y que es imposible parar. Sociológicamente, Arendt no podría estar más en lo cierto: la sociedad se espera de sus miembros un determinado tipo de comportamiento, les impone innumerable reglas que tienden a normalizarlos y hacer que se comporten en una cierta manera y, así haciendo, doblega la acción de los particulares a los fines que son útiles para ella misma<sup>411</sup>. Además, nota Arendt nietzscheanamente, a menudo aquellos que

---

<sup>408</sup> Arendt H., *La condición..op.cit.*, p. 22.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 42 y p.45.

<sup>410</sup> *Ivi*.

<sup>411</sup> *Ibidem*, pp. 44-47. Al respecto véase también el polémico libro de Pitkin H., *The Attack of the Blob: Hannah*

parecen en un primer momento los “intereses generales” (una especie de “Gobierno de nadie”), esconden en realidad un más luciferino interés de alguien (el tirano, una burocracia poderosa o lo que sea)<sup>412</sup>. Aún así, dice la filósofa, sería igualmente un error separar netamente *lo social* de *lo político* (ya que el primero sigue siendo parte constitutiva del segundo), sino que hace falta determinar cuáles son las condiciones que hacen que un asunto meramente social llegue a tener sentido político. Esta necesidad de “traducir” la cuestión social en términos políticos Arendt la define mejor en la crítica a Marx:

El puesto de Marx en la historia de la libertad humana será siempre equívoco. Es cierto que en sus primeras obras *habló de la cuestión social en términos políticos* e interpretó el hecho de la pobreza mediante las categorías de la opresión y la explotación; sin embargo, fue también el propio Marx quien, en la mayor parte de sus escritos posteriores al *Manifiesto comunista*, definió de nuevo el auténtico impulso revolucionario de su juventud en términos económicos<sup>413</sup>.

Sin embargo, ésta distinción entre *lo social* y *lo político* les ha parecido a algunos comentadores demasiado artificial y teórica, vista la (casi) imposibilidad de definir un punto preciso a partir del cual una cuestión deja de ser social para convertirse en política. Richard J. Bernstein llega a poner en duda la coherencia del razonamiento arendtiano. Según el, la manera en que Arendt distingue entre *lo social* y *lo político* conduce, paradójicamente, a una postura que esta autora pretende rechazar. De hecho, dice Bernstein (no sin razón), la distinción entre estos dos ámbitos presta apoyo y ascenso al mito políticamente peligroso de que existe un dominio propio de las cuestiones sociales en el que el conocimiento social es apropiado (y que más vale dejárselo a los expertos sociales y a aquellos que se dedican a la planeación), y que debe ser excluido de la esfera pública, “dentro de la cual únicamente debiéramos preocuparnos por aquellos asuntos que “merecen que se hable de ellos en público””<sup>414</sup>. Hannah Pitkin por su lado, lamenta la falta de una condición social que permita el mismo curso de *lo político*: “¿Qué es lo que mantiene a estos ciudadanos juntos como un cuerpo?... ¿Que es aquello de lo que hablan en el follón infinito del agoré?”<sup>415</sup>. Según Serrano Gómez, la teoría arendtiana de la política se quedaría letra muerta sin la coacción como arma para garantizar el respecto de las decisiones políticas (casi recordando un poco a Weber)<sup>416</sup>. Éstas y otras críticas están bien fundamentadas y revelan una ambigüedad fundamental de la obra arendtiana<sup>417</sup>. Aún así

---

Arendt's *Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

<sup>412</sup> Arendt H., *La condición..op.cit.*, pp. 43-44.

<sup>413</sup> Arendt H., *Sobre..op.cit.*, p. 64.

<sup>414</sup> Bernstein R.J., *Repensamiento de lo social y lo político*, en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo xxi, 1991, p. 29.

<sup>415</sup> Pitkin H., *Justice: On Relating Private and Public*, University of California, Berkley, 1981, p. 336

<sup>416</sup> Serrano Gómez E., *op.cit.*, p. 178.

<sup>417</sup> No acaba de convencer la respuesta de Arendt dio a éstas críticas: “La vida cambia constantemente, y siempre hay

sigue teniendo gran valor para la filosofía política la necesidad de mantener una esfera, la de *lo político*, totalmente independiente respecto de principios extra-políticos. Esto no sólo porqué es preciso que las reglas del juego sean decididas por los mismos jugadores y no se les impongan “desde afuera” (para usar una metáfora de George Kateb) ya que sólo así es posible que el juego funcione<sup>418</sup>, sino porqué sólo un espacio vacío y anárquico impide que la acción política se convierta en acción *técnica*, es decir, subordinada al perseguimiento de finalidades “racionales”. Sólo así es posible desenganchar la praxis política de la tiranía teleocrática y de la acción calculadora. Por lo tanto, a parte de las muchas críticas que se pueden hacer a Arendt, hay que admitir que ella reconoce la *negatividad* como la verdadera “esencia” de *lo político*, como el elemento que garantiza que este espacio nunca se cierre alrededor de un Sentido, de una Esencia. Arendt se da cuenta que la misma condición de posibilidad de la acción política es, en pocas palabras, el hecho de que esta no está fijada una vez por todas, sino que es siempre interrumpida por la disgregación y la dislocación. De ahí que es posible edificar sólo a partir de la falta de fundamentos. Sin embargo Arendt no lleva la negatividad de *lo político* hasta el extremo: las singularidades que ocupan la esfera pública están unidas por el evento, cuasi milagroso, de haber nacido. La esfera pública es pues, para nuestra filósofa, el espacio del consenso y de la armonía. Quien en cambio ha pensado la “esencia” de *lo político* en términos de conflicto más bien que de consenso ha sido Carl Schmitt.

### 2.1.3. El modelo disociativo: Carl Schmitt.

La relación entre ontología y política en la obra de Carl Schmitt salta a la vista. Su obra maestra, *Teología política*, es un estudio acerca de las bases metafísicas de las formas jurídico-políticas de la realidad. Según Schmitt, no hay realidad política moderna que no sea la encarnación terrenal de aquellos que un tiempo eran conceptos teológicos. En éste trabajo Schmitt se propone pues estudiar la correspondencia entre las ideas políticas vigentes en una dada época y los conceptos metafísicos que tal época tiene asumidos. Teología política es entonces el desplazamiento de la “instancia suprema” de la tradición a la modernidad<sup>419</sup>. De hecho, según Schmitt la modernidad es la época donde la trascendencia ha sido desplazada en la inmanencia pero sin que por ello se pierda su

---

por ahí cosas que quieren que se hable de ellas. En todo momento, las personas que viven juntas tendrán asuntos que pertenecen al dominio de lo público "que merecen que se hable de ellos en público". Lo que sean estas cosas en cualquier momento histórico es, con toda probabilidad, totalmente distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales fueron espacios públicos durante la Edad Media. Los ayuntamientos vinieron después. Y ahí tal vez se tenía que hablar de un asunto que tampoco carece de interés: la cuestión de Dios. Así pues, lo que pasa a ser público en cada período determinado, a mi me parece completamente distinto. (Conferencia "El trabajo de Hannah Arendt", celebrado en 1972, cit en Bernstein J., *op. cit.*, p. 286).

<sup>418</sup> Kateb G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, New Jersey, 1984, p. 17.

<sup>419</sup> Schmitt C., *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 30-33.

carácter sagrado. La modernidad, en otras palabras, ha destronado Dios en tanto “lugar simbólico” de legitimación (absoluta) de todo régimen político, y lo ha sustituido por un orden terrenal que ha heredado todas aquellas prerrogativas que antes le pertenecían a lo divino. Hay pues una estrecha equivalencia entre “imágenes metafísicas del mundo” y formas de organización política. Esto resulta evidente por el hecho que todos los regímenes políticos (y no sólo los absolutistas), siempre han buscado alguna forma de legitimación metafísica (como el caso de deísmo-liberalismo o ateísmo-anarquismo)<sup>420</sup>. Incluso aquellos sistemas políticos que presumen de laicos recurren, en última instancia, a argumentos teológicos para fundamentar su poder. Pero Schmitt va más allá de la mera analogía entre fundamento metafísico y organización política, para atacar la misma estructura de la modernidad como la época que ha llevado la noción de soberanía al ocaso. La finalidad de Schmitt, como veremos más detenidamente enseguida, consiste entonces en encontrar las rutas de la acción política *sobre* premisas pos-metafísicas, es decir, hallar las condiciones de posibilidad de la soberanía una vez que haya muerto la idea de trascendencia. Se trata, en otras palabras, de encontrar una justificación (política) a un orden (el autoritarismo) que ya no puede arraigar en conceptos teológicos. Veamos pues el tema más de cerca.

En Schmitt la cuestión de la “diferencia ontológica” es muy vidente. Hasta se ha visto en él el verdadero inventor de la noción de *lo político*, tal y como es expresando en su exitoso libro de 1932 *El concepto de lo político*. Allí, el autor encuentra el carácter específico y exclusivo de *lo político* en la conocida distinción amigo/enemigo:

la distinción política, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*<sup>421</sup>

Dicho criterio, además de no derivar de ningún otro, es independiente respecto de otras áreas y, por lo tanto, define el ámbito *autónomo* de *lo político*. La lógica amigo/enemigo, precisa Schmitt, corresponde a las distinciones dicotómicas vigentes en otras áreas: guapo/feo en la esfera estética, bueno/malo en el ámbito moral, rentable/no rentable en el campo económico, etc.<sup>422</sup>. Al mismo

---

<sup>420</sup> *Ibidem*, pp.44-56.

<sup>421</sup> Schmitt C., *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 56.

<sup>422</sup> Destaca el hecho que Schmitt defina al amigo solo de forma indirecta, por referencia al enemigo. Éste no es nunca el adversario privado o personal a quien uno odia. En cambio se trata de un enemigo político que, dice Schmitt “es simplemente el otro, el extraño [...] El enemigo es sólo el enemigo *público*... es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio”. No se le combate como enemigo privado (si fuera así se trataría de un *inimicus* y no de un *hostis*) y por esto no es imprescindible, en la lucha pública, odiar al adversario como se odiaría en enemigo privado, porque “el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija a competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas negociar con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” Pues, el enemigo público (el *hostis*) es simplemente lo que nosotros no somos, es aquello que es diferente. El autor renuncia de ésta manera a marcar una distinción valorativa para calificar al adversario. (*Ibidem*, p. 57)

tiempo Schmitt tiene cuidado en subrayar que *lo político*, distintamente de las otras esferas, no tiene que ser entendido como un ámbito propiamente dicho:

es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de estas otras distinciones, ni se la puede reconducir a ellas. Si la distinción entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más con las de belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio, ni ser reducida a ellas de una manera directa, mucho menos debe poder confundirse la oposición amigo-enemigo con ellas. El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación<sup>423</sup>.

Pues, la posibilidad de aislar la distinción específica amigo-enemigo respecto de cualquier otra área, pone de manifiesto la objetividad y autonomía de *lo político*. Pero no sólo *lo político* es totalmente independiente de otras esferas, sino que también goza de cierta primacía respecto de ellas, siendo ello el “más fuerte y más intenso de las agrupaciones y distinciones”<sup>424</sup>. Ésta importancia se nota en el caso más extremo, por así decirlo, en el que tropieza toda agrupación social: la guerra, en la cual la distinción amigo-enemigo sobresale de todas las otras distinciones. Schmitt, casi dando una vuelta al pensamiento arendtiano, afirma que lo que constituye el aglutinante de una comunidad no es el momento asociativo de libre elección, sino el momento disociativo producido por una lógica bélica. Si para Arendt, como hemos visto, *lo político* era aquel espacio asociativo adonde hombres en condición de igualdad tomaban decisiones colectivas, en cambio para Schmitt lo que define más propiamente *lo político* es la distinción del amigo respecto al enemigo y, en última instancia, la posibilidad de guerra. Ésta separa las trincheras de los amigos de aquellas de los enemigos y obliga a tomar *la* decisión política por excelencia: quien es el amigo y quien el enemigo. Así, ante la posibilidad extrema de un combate real, nos dice Schmitt, la vida del hombre cobra su sentido más especificadamente político:

los conceptos de amigo, enemigo, y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad ya que ésta es la negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad<sup>425</sup>

Sin embargo es preciso despejar el campo de un posible malentendido. La referencia de Schmitt a

---

<sup>423</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>424</sup> *Ivi*.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p.63.

la guerra y a la muerte no quiere decir que la guerra sea el contenido, y menos que nunca el fin de la política, sino su presupuesto y *posibilidad*. Un mundo completamente pacificado, donde haya desaparecido todo rastro de enemistad, “sería un mundo sin política”<sup>426</sup>. Se trata entonces, para Schmitt así como para Hobbes (como luego veremos), de un combate potencial y no tanto real, de la eventualidad de enfrentarse al enemigo. Al contrario, las oposiciones de los otros ámbitos (bello/feo, bueno/malo, rentable/no rentable) raras veces, para decir casi nunca, tienen la intensidad necesaria para desembocar en la guerra. Esto pasaría sólo si lograsen agruparse alrededor de la lógica amigo-enemigo ya que, en éste caso, abandonarían el campo de lo “puramente social” para entrar en aquello *político*. Esta relación entre *lo político* y la guerra (que, anticipándolo ya desde ahora, nos acompañará hasta el final del escrito) no está desprovista de cierta ambigüedad, que se debe a la exclusividad que Schmitt reserva a *lo político* como espacio único del conflicto. ¿Quiere esto decir que allá adonde hay conflicto, *lo político* salea a la luz o más bien que el conflicto no puede no ser sino exclusivamente político? En el primer caso se re-propondría la tesis de la colonización de *lo político* por *lo social*, mientras en el segundo, no habría conflicto afuera de *lo político* (lo cual es contraintuitivo porque hay conflictos no exquisitamente políticos)<sup>427</sup>. En el intento de superar el *impasse*, Benjamin Arditi propone una definición “blanda” *lo político*, y lo acerca conceptualmente a la noción de “anexactitud” utilizada por Deleuze y Guattari. Anexacto es una esencia vaga y nomádica (como lo de “redondez” por ejemplo) tratándose “ni de una esencia fija e ideal como un círculo, ni de una cosa redonda como una rueda o un jarrón y [...] lo único que cuenta es el continuo desplazamiento de sus contornos”<sup>428</sup>. La propuesta de Arditi resulta útil porque, como el propio autor admite, hace que “el criterio amigo-enemigo tenga un valor heurístico”, es decir, nos recuerda que el conflicto es la dimensión *constitutiva* de *lo político* y poco importa donde nazca la oposición (del campo religioso, moral, etc.) hasta que esta oposición adopte la forma de una antítesis amigo-enemigo<sup>429</sup>. No se trata entonces de que cada conflicto engendre *lo político*, lo cual sería una gran simplificación, sino que cuando una fractura llegue a tener la intensidad suficiente para engendrar la lógica amigo-enemigo, entonces esta fractura es susceptible de volverse política. Por decirlo, acertadamente, con Alessandro Dal Lago, el conflicto es la condición ontológica de *lo político* <sup>430</sup>. El concepto de *lo político* es, en resumidas cuentas indeterminable porque su

---

<sup>426</sup> *Ibídem*, p. 64.

<sup>427</sup> Giovanni Sartori por ejemplo nota ésta ambigüedad preguntándose porque lo político debería tener el monopolio del conflicto y no sea posible que haya, como de hecho hay, conflictos raciales, morales, religiosos “de por sí” (Sartori G., *The Essence of the Political in Carl Schmitt*, Journal of Theoretical Politics, vol. 1, núm. 1, enero 1989, p. 66)

<sup>428</sup> Arditi B., *Rastreado lo político*, Revista de estudios políticos, Nueva Epoca, num 87, enero 1996, pp. 333-351, p. 336.

<sup>429</sup> *Ibídem*, p. 337.

<sup>430</sup> Dal Lago A., *El sentido de las palabras*, en Rivero M., *Pensar la política*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1990, pp. 165-166

anexactitud desplaza continuamente sus contornos, con lo cual no se le puede clara y sencillamente identificar en una institución dada. Los contornos de *lo político* son a-topográficos, es decir no sujetos a límites territoriales, borrosos y permeables a otros sectores de la vida humana. Pero, en la medida en que *lo político* no indica un área concreta sino solo el grado de intensidad del conflicto, todo es potencialmente susceptible de volver político o de ser politizable<sup>431</sup>.

Ahora bien. Como distinción que puede afectar a cualquier esfera social (en el campo moral, pero también estético, religioso etc.), el concepto de *lo político* ha de ser distinguido por *la política*. Los dos conceptos, dice Schmitt, son a menudo confundidos y casi siempre se suele equiparar *lo político* a lo estatal y viceversa, en un “círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie”<sup>432</sup>. Esta asimilación tenía sentido cuando al Estado todavía le competía el monopolio de *lo político*, o porque no reconocía “sociedad” alguna como antagonista o porque se “encontraba *por encima* de ella”. Entonces, el Estado era el supremo decisor de la lógica amigo-enemigo porque era el único artífice de *lo político* en cuanto tal. Sin embargo hoy en día, lamenta el conservador Schmitt, el aparato estatal se ve enfrentado a una “sociedad” que le influencia y le coloniza con sus peticiones y sus problemas. En la medida en la que surge una sociedad que influencia el Estado, interpeándolo continuamente, hay una contaminación recíproca entre lo que antes era propiamente político, es decir el Estado, y lo que no lo era, es decir lo social:

los ámbitos antes “neutrales”, religión, cultura, educación, economía, dejan de ser neutrales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a estas neutralizaciones y despoliticizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado/tata basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos<sup>433</sup>

Tras ésta recíproca contaminación, que recuerda la colonización arendtiana de *lo social* a los daños de *lo político*, todo se vuelve potencialmente político. El Estado mismo es sólo *un* campo donde se desarrolla la lucha amigo-enemigo, pero ya no el exclusivo. La modernidad, en pocas palabras, ha quebrantado el antiguo orden monárquico (que Schmitt añora), donde el Estado fagocitaba totalmente *lo político* y decidía acerca de quién es el amigo y quién el enemigo. Ahora, una serie de problemas sociales (pensemos hoy a cuestiones éticas como el aborto, la eutanasia, etc.) han acabado dominando la esfera política con efectos destructivos para el Estado mismo. Este, dice Schmitt, por un lado politiza con su presencia éstas esferas re-creando en ellas la lógica amigo-

---

431 Frye C: “Carl Schmitt's Concept of the Political”, *The Journal of Politics*, XXVIII, núm. 4 (1966), p. 821.

432 Schmitt C., *El concepto...op.cit.*, pp. 50-51.

433 *Ibidem*, p. 53.



enemigo, pero por el otro se ve privado (como acabamos de ver) del monopolio de *lo político*. Esta lógica, lamenta Schmitt, es evidente en el funcionamiento del Estado liberal contemporáneo, que se ve obligado a intervenir en los más disparatados problemas sociales y, a raíz de ello, va progresivamente perdiendo su autoridad y capacidad de acción. De hecho, el Estado moderno, incapaz de responder a las múltiples y a menudo contradictorias exigencias sociales, sale debilitado de la agudización del conflicto social y se convierte en lo que Schmitt llama “Estado total”. Con este infausto término, sin embargo, Schmitt no indica un estado omnipotente e hiperorganizado, sino todo lo contrario: un Estado que se ve obligado a “meterse” en todos los ámbitos sociales perdiendo de fuerza y capacidad de intervención<sup>434</sup>. En el “Estado total”, de hecho, se desvanece el límite entre *lo político* y *lo social* y cualquier asunto es potencialmente susceptible de convertirse en una cuestión política. Como es intuitivo, la consecuencia de este estado de cosas es la pérdida de soberanía del Estado. Este ya no decide acerca de *lo político* sino que procura frenéticamente manejarse entre las muchas peticiones, y presiones, sociales. En conclusión: el estado liberal “confunde”, en el sentido de funde en el mismo conjunto, *lo político* y *la política*, que ya no son dos esferas separadas sino mutuamente influenciables. Ésta recíproca influencia e interdependencia entre *lo político* y *la política* no se debe, como sería inmediatamente intuitivo pensar, a un “defecto” nacido en el seno del liberalismo, sino a una inevitable e innata, por así decirlo, relación entre las dos áreas. Al respecto Ardití ha notado que:

ésta distinción entre el nombre “política” y el adjetivo “político” no es fortuita. Ello provee una primera [...] herramienta para desarrollar una concepción de-territorializada de lo político que incluye pero excede los bordes de la esfera formal de la política. La ventaja de éste concepto de lo político es que no ata los fenómenos políticos a un aparato institucional específico, y nos permite pensar lo político como un terreno móvil e ubicuo<sup>435</sup>

Pues, a pesar de que *lo político* no se pueda reducir a la lógica estatal de *la política*, sin embargo hay una recíproca influencia entre las dos esferas, debida no sólo a la capacidad de la política institucional de definir los límites del conflicto, sino también porque el conflicto extra-institucional no se borra por completo sino que “coloniza” el espacio institucional mismo que, por ende, no queda exento de la lógica bélica<sup>436</sup>. Se entiende pues que Schmitt no ve la relación entre *lo político* y *la política* como de mutua exclusión, sino de comunicación o conexión. Es el propio Schmitt que

---

<sup>434</sup> Serrano E., *op.cit.*, p. 42.

<sup>435</sup> Ardití B., *Politics, Publicness and Difference*, University of Essex, Department of Government, 1995, p. 13.

<sup>436</sup> Los ejemplos son muchos y diarios. Baste con pensar a los numerosos movimientos sociales y de protesta ciudadana que, aún moviéndose en un espacio exterior a la política institucional y al marco estatal, siguen pidiéndole que éste satisfaga sus peticiones.

hecha luz sobre esta relación en la prefación a la edición italiana del 1972 de *El concepto de lo político*. Aquí, el autor enriquece la reflexión acerca de *lo político-la política* a la luz de los acontecimientos pos-bélicos, esto es el “prepotente” ingreso de las masas en el sistema político democrático, y la difusión global del modelo de Estado liberal. En este prefacio Schmitt “re-define” parcialmente la noción de *lo político* afirmando que, mientras antes de la guerra ello delineaba los confines exteriores de los Estados (y las relaciones entre ellos), ahora se refiere a una lógica toda interna a cada Estado:

El perfil clásico del Estado se desvaneció cuando disminuyó su monopolio de la política y se instalaron nuevos y diversos sujetos de la lucha política, con o sin Estado, con o sin contenido estatal. Con ello surge una nueva fase de reflexión para el pensamiento político. Se comienza a distinguir la *política* de *lo político*, y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política deviene el tema central de toda la compleja problemática de lo “político”. Aquí se ubica el inicio y el sentido de todas las tentativas por individualizar los múltiples nuevos sujetos de lo “político” que devienen activos en la realidad política de la política, estatal o no estatal, dando origen a reagrupamientos *amigo-enemigo* de nuevo tipo [...] Continúa, pues, nuestro problema acerca de los nuevos sujetos -estatales y no estatales- de la política: el criterio de lo “político” propuesto por mí, la distinción entre amigo y enemigo, constituye precisamente una aproximación al reconocimiento de esta realidad política<sup>437</sup>

Por lo tanto, mientras la noción de *lo político* se engrandece, incluyendo nuevos protagonistas, *la política* queda reducida al ejercicio del poder estatal. Pero Schmitt nos brinda también otra definición de la diferencia y lo hace equiparando *la política* a la policía (*Polizei*). En el prefacio a la edición alemana de 1963, el autor nota una radical transformación de los Estados europeos que salieron victoriosos de las guerras de religión. Aquellos Estados, dice nuestro teórico, mantenían *lo político* como criterio “exterior” de individuación del enemigo, mientras gestionaban las cuestiones internas, esto es el orden y la seguridad, con medidas de *policía*<sup>438</sup>. Pero lo que pasa en los modernos Estados liberales es que, una vez desaplicado el criterio amigo-enemigo, la acción política queda reducida a una mera función represiva (de disturbios, rivalidad, motines etc.). En el mejor de los casos, la gestión estatal se reduce a *Politesse*, es decir una especie de “*petite politique*” en la cual se pierde toda distinción entre el amigo y el enemigo, o mejor el enemigo pierde su carácter real y es “sublimado” en un competidor interno al cálculo racional. El último vestigio de enemistad, en las modernas democracias liberales, es encarnado por el revolucionario y el

---

<sup>437</sup> Schmitt C., Premessa all'edizione italiana de *Le categorie del politico*, Il mulino, Bologna, 1971, pp. 24-25.

<sup>438</sup> Schmitt C., Premisa a la re-edición de 1963 de *El concepto de lo «político»* (1932), en Schmitt C., *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, México, 1984, p. 4.

guerrillero, que reactivan la lógica antagónica e “impiden” que la política se degrade a meras funciones policíacas<sup>439</sup>.

Ahora bien. Según Schmitt, la progresiva pérdida de soberanía estatal es de rastrear en la acción corrosiva del mercantilismo burgués y en su paulatino debilitamiento del Estado. Este, como hemos visto, ya no es aquel actor que se ubica por encima de la sociedad civil y que garantiza el orden y la seguridad; ya no es el invencible Leviatán hobbesiano, sino un “teatro” donde se combate una pluralidad de luchas; ya no es guía, sino instrumento de poderes parciales y partidarios<sup>440</sup>. Schmitt atribuye a la burguesía la responsabilidad de este estado de cosas. Esta “clase discutidora”, según la expresión de Donoso Cortés, quiere dejar intactas las estructuras formales del Estado pero vaciándole de su soberanía, es decir, quiere hacer del Estado un mero instrumento para sus intereses económicos:

La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿que es lo que quiere realmente?<sup>441</sup>.

La finalidad de la burguesía, como se entiende, es “neutralizar” el Estado para implantar un dominio económico, esto es sustituir el Estado por el mercado. Smith, de Mandeville y los otros teóricos liberales, lograron este objetivo postulando la existencia de un equilibrio, todo pre-político, que fuera capaz de compaginar los intereses particulares con el interés general. Habría, según ellos, un orden con vigencia universal que se manifestaría tanto en las leyes del mercado (la mano invisible), como en la esfera moral y que estaría a la base de la reconciliación social. Al “encontrar” este orden natural (y, repito: pre-político) el liberalismo piensa finalmente haber desterrado el conflicto (*lo político*). Una vez detectadas estas leyes, la tarea de la política será seguirlas y favorecerlas, esto es, adecuarse a este orden “natural”. En conclusión: el liberalismo, lamenta Schmitt, vacía la política de todo contenido y la degradarla a mera ejecución de las “leyes racionales” del mercado. Ello, por lo tanto, transforma la política en *tecné*, esto es, en mera gestión administrativa de los fines económicos. También desde el punto de vista más estrictamente jurídico, los constitucionalistas liberales (Schmitt se refiere a Kelsen) hacen de eco a la burguesía. De hecho

---

<sup>439</sup> Schmitt C., *Teoría del partisano*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

<sup>440</sup> Schmitt C., *El concepto..op.cit.*, p. 75.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 53.

ellos han ignorado deliberadamente la “esencia” de la institución estatal, esto es, la capacidad de tomar la “decisión última” y hacerse único creador del derecho. Igual que los burgueses, los juristas liberales desconocen la naturaleza del Estado como aquel que crea el derecho a través del uso de la coerción (*auctoritas, non veritas, facit legem*) y se hacen ilusiones acerca de un Orden con valor universal y que preceda las relaciones de fuerza. Pero en realidad, dice Schmitt, es sólo la capacidad de mantener *un* orden a través del uso de la fuerza, lo que hace que el Estado sea soberano:

Porque todo orden descansa en una decisión [...] También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión y no en una norma [...] Normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación<sup>442</sup>

Es aquí donde entra en escena la famosa definición de su *Teología política* (1922):

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción [...] Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente<sup>443</sup>

Aquí Schmitt está clavando dos conceptos de importancia cabal para la ciencia política. Primero: que la legitimidad de todo orden político, procediendo de la “nada”, es decir, no sustentándose en ningún orden metafísico (como el derecho divino), tiene su razón de existir sólo en la capacidad inmanente de imponer la fuerza. Segundo: que el estado de excepción hace patente la “naturaleza” (o esencia) del Estado<sup>444</sup>. De hecho, si en una situación normal y corriente podemos seguir pensando que el poder soberano esté limitado por el orden jurídico, en cambio el estado de excepción “desenmascara” ésta situación y nos permite ver que ninguna legalidad tiene el *poder* de frenar el poder soberano o, como dice Schmitt “ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación”<sup>445</sup>. En una palabra, el poder tiene que ser absoluto (*princeps legibus solutus est*) o no es poder. Se entiende entonces la diferencia abismal entre la noción de derecho de Schmitt y la de los juristas burgueses: estos últimos piensan que la soberanía resida en la legalidad, mientras para Schmitt es la legalidad que es un producto de la soberanía. El reproche del teórico alemán al pensamiento liberal es, más allá de la obvia antipatía política, una acusación de culpabilidad: ignorando la “esencia” de *lo político*, ellos se condenan a sufrir de manera aún más brutal aquel conflicto que quieren desterrar. Ello no sólo no desaparece

---

<sup>442</sup> Schmitt C., *Teología...op.cit.*, p. 13.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>444</sup> El espacio público, en la teoría arendtiana, engendra aquel *consensu iuris* que luego favorece la aparición del derecho como conjunto de normas positivas que reconocen el reconocimiento de la pluralidad.

<sup>445</sup> *Ibidem*, p. 18.

sino que se encarniza en la desenfrenada búsqueda de las ganancias. Además, acusa Schmitt, cualquier individuo que no se “somete voluntariamente” a dicho orden, actúa “irracionalmente” y tiene que ser reprimido o aniquilado. Así, a pesar de su máscara racionalista, el liberalismo se apoya en nociones universales que, dice Schmitt, son el factor desencadenante de toda clase de violencia. Las nociones de Progreso y Razón han substituido, en el vocabulario burgués, la idea de religión para lograr sus empresas coloniales (igual que hizo la Iglesia contra los pueblos indígenas)<sup>446</sup>. Se entiende, entre paréntesis, porqué para Schmitt las teodiceas y las filosofías de la historia sean el producto de una concepción monoteísta de la “Razón” que somete la pluralidad y la contingencia a su imperio<sup>447</sup>. Está claro que, contra la ceguera liberal, Schmitt propone cobrar conciencia de la guerra y del conflicto como factores esenciales de *lo político*. Desterrar la guerra sería a la vez paradójico e imposible, siendo la guerra lo que más propiamente pertenece a la oposición amigo-enemigo. A la vez, hace falta reconocer al rival su estatus de *enemigo real* y no *absoluto*. A diferencia de éste último, al enemigo real se le reconoce su dignidad, en el sentido de que se toma conciencia de su diversidad, y por lo tanto se le reconoce el derecho a defender su valores y hasta a declarar la guerra:

...no existe programa, ideal, norma ni racionalidad que otorguen el derecho a disponer de la vida física de otras personas [...] la guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están al lado de los enemigos, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad de una situación de guerra real, contra de un enemigo real, no en los ideales, programas o estructura normativas cualquiera<sup>448</sup>

Pues, no hace falta atribuir al enemigo valores absolutos, como lo de ser una peste para la humanidad o de ponerla en peligro etc. como hace el liberalismo, que plantea el conflicto en términos morales, como la defensa de una “verdad” o de una “causa justa” contra un enemigo “irracional”, “malo”, y al cual se le niega todo valor moral.<sup>449</sup> Como Arendt, también Schmitt

---

<sup>446</sup> Serrano Gómez E., *op.cit.*, p. 41 y ss.

<sup>447</sup> A nivel más estrictamente politológico, contra esta lógica monolítica, universalista y homogeneizadora que anula toda diferencia abogando por valores absolutos (y enemigos absolutos), Schmitt propone un “pluriverso” entendido como pluralidad de naciones no susceptibles de ser reducidas a un único gran Estado mundial, “una figura retórica vacía” (así la define el autor) que cancelaría sin más la esencia de lo político poniendo fin a la distinción amigo-enemigo. (Schmitt C., *El concepto...op.cit.*, pp. 86-87). Sin embargo, Schmitt comete el error, nota Serrano, de no aplicar ésta misma lógica plural, vigente entre Estados, al ámbito de la política interna. Tal vez el mérito del liberalismo sea justo lo de mantener, al interior del Estado, el pluriverso que Schmitt aboga para el ámbito internacional, es decir de no reducir, bajo la genérica noción de pueblo, la complejidad que se esconde detrás, y al mismo tiempo “garantizar la integridad del orden y la de cada uno de sus miembros es crear un sistema de división y contrapeso de los poderes, así como una serie de procedimientos que permitan dirimir los conflictos políticamente, sin pretender superar las diferencias (Serrano Gómez E., *op.cit.*, p. 71).

<sup>448</sup> Schmitt C., *El concepto...op.cit.*, p. 78.

<sup>449</sup> El error de las democracias europeas tras la derrota de Alemania en 1918 ha sido, según Schmitt, precisamente lo

toma las distancias de las teorías políticas sobre la naturaleza humana. Bueno y malo son términos morales, es decir presuponen la existencia de un orden en que se definen los contenidos de una acción (buena o mala) y por lo tanto desconocen la especificidad de *lo político* como espacio autónomo donde la dualidad amigo-enemigo nada tiene a que ver con el dualismo bueno-malo<sup>450</sup>. Sin embargo Schmitt aquí es algo contradictorio: si en un primer momento subraya la necesidad de pensar en términos “neutros” la cuestión de la naturaleza humana, precisamente con el fin de evitar de fundamentar metafísicamente un orden político, pocas páginas después afirma que sólo aquellas doctrinas políticas que describen el ser humano como malvado, se acercan a un verdadero entendimiento de *lo político*:

Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes, frecuentemente también Fichte, lo único que hacen con su “pesimismo” es presuponer la realidad o posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo. En este sentido hay que entender en Hobbes [...] en primer lugar la concepción pesimista del hombre; en segundo lugar su correcta comprensión de lo que desencadenan las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todo contra todos [...] es un sistema de ideas específicamente político<sup>451</sup>

Adoptando una postura acerca de la naturaleza humana, Schmitt “cae víctima” de su propia crítica y renuncia a pensar *políticamente*. Asimismo, acude a las mismas argumentaciones metafísicas acerca de la esencia humana a la hora de criticar el intento de los liberales de negar el conflicto, reprimirlo o neutralizarlo. Estas contradicciones no pasaron desapercibidas a los ojos de Leo Strauss, él también conservador y antiliberal, que nota que para Schmitt:

---

de haber violado el sagrado principio de las nacionales al derecho a la guerra. Acusando Alemania de haber sido una potencia agresora, se le desconoce el *ius ad bellum* y se la condena a pagar un alto precio económico. Las democracias occidentales, y también el socialismo, fueron para Schmitt los verdaderos responsables de la enemistad absoluta, adonde se difama el adversario y se le acusa de ser un obstáculo a la paz (Schmitt C., *Ibidem*. p. 33 e ss.). Sin embargo, aquí surge algún problema de coherencia. El autor, notoriamente nazi, no piensa a la demonización hecha por la propaganda nazi contra los judíos como “mal absoluto” como un ejemplo de ésta reducción del enemigo real a absoluto: el nacionalsocialismo ha sido tal vez la ideología política que más que otras ha degradado, también moralmente y biológicamente el enemigo, denegándole incluso el estatus de ser humano. Pero sobre todo el propio Schmitt, en el periodo posbélico escribe “La ciencia alemana del derecho en lucha contra el espíritu judío” (*Deutsche Juristen Zeitung*, 1936), un vergonzoso libro donde el enemigo judío tiene rasgos extra-humanos, es decir es enemigo absoluto.

<sup>450</sup> En tiempos más recientes, la politóloga belga Chantal Mouffe ha recuperado en clave democrática el pensamiento schmittiano, efocándose especialmente sobre la distinción amigo-enemigo. Mouffe “depura” Schmitt de toda belicosidad y lo convierte en un pensador para la democracia: la lógica amigo-enemigo y la posibilidad de matar el enemigo se convierten, en Mouffe, en el “sano” entre adversarios que compiten para el juego democrático. Además la propia filósofa belga se define una liberal de izquierda. Sin embargo, en la opinión de quien escribe, la interpretación de Mouffe es insatisfactoria, no sólo porque elimina la “esencia” de lo político, esto es, la posibilidad de eliminar físicamente al enemigo, sino también porque reintroduce un postulado normativo, es decir una regla válida para la democracia: el hecho que ésta sea una competición entre adversarios y no una lucha entre enemigos. Así haciendo, Mouffe acude a factores extra-políticos para definir la acción política, que es precisamente lo que Schmitt querría evitar. (Mouffe C., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999).

<sup>451</sup> Schmitt C., *El concepto...op.cit.*, pp. 93-94.

lo político es un *estatus* del hombre; más precisamente, es *el* estatus, en tanto es el estatus ‘natural’, fundamental y extremo del hombre<sup>452</sup>

Strauss critica a Schmitt en su mismo terreno, acusándole de haber caído en la trampa que quería evitar: su postura apriorísticamente favorable al orden (bueno), contra el caos reinante en el estado de naturaleza (malo), hace del concepto de *lo político* una teoría moral encubierta. Tomando partido por una visión de la naturaleza humana como malvada, Schmitt llegaría a justificar la necesidad no sólo práctica, sino ante todo *moral*, de un gobierno fuerte. Sólo suponiendo una esencia humana malvada, Schmitt podría abogar por una instancia externa al cuerpo social (el Estado) capaz de conjurar el conflicto y garantizar la paz y la seguridad. Según Strauss, Schmitt es al fin y al cabo un simpatizante rival del liberalismo porque comparte con ello la idea de la naturaleza peligrosa del hombre que tiene que ser controlada<sup>453</sup>.

A pesar de estas (y otras) limitaciones del pensamiento schmittiano, es preciso salvar la noción de *lo político* como espacio abierto y “vacío”. Igual que Arendt, también Schmitt lamenta la degradación de la esfera política a *tecné*, esto es, a actividad de gestión, organización, ejecución de procedimientos<sup>454</sup>. Mientras en Arendt *lo político* coincidía con un espacio de acuerdo y asociación, en Schmitt en cambio ello es antagonismo, dislocación y ruptura; pero en ambos casos ello se caracteriza por la *negatividad*, entendida como la imposibilidad de fijar un principio último, un terreno fundador. Podríamos argumentar que *lo político* schmittiano, respecto del arendtiano, tiene una “carga negativa” aún mayor (si nos fuese concedido usar esta expresión) y no porqué va relacionado con la guerra, sino porqué ello, como hemos visto, puede brotar por doquier (en ámbito religioso, moral, económico etc.). La crítica al moderno Estado liberal es además pertinaz y actual: ello procura borrar *lo político* y la fundamental inseguridad que la entraña, para someter la acción política a una lógica instrumental y calculadora. Pero, recuerda Schmitt *la política* en cuanto actividad parlamentaria y de partidos, siempre fracasa a la hora de gestionar, normalizar y finalmente absorber el conflicto. Este, en cuanto esencia que entraña todos los ámbitos de la vida

---

<sup>452</sup> Strauss L., “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, cit. en Meier H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008, p. 143.

<sup>453</sup> *Ibíd.*, p. 165-166.

<sup>454</sup> Su polémica antiliberal refleja una postura anti-platónica y anti-iusnaturalista radical: cuando los liberales propugnan un orden con validez universal, igual que los platónicos, reducen la política a la adecuación de la acción a éste orden. Schmitt considera además que al interior de éste macro-marco “platónico-liberal”, hay dos vertientes: una “optimista” que piensa que los seres humanos sólo necesitan ser “educados”, guiados, iluminados, ilustrados acerca de dicho orden, para que la armonía brote espontáneamente y la política se convierta en una actividad redundante e inútil, y una vertiente “pesimista” que piensa que siempre habrá nichos peligrosos de irracionalidad en la conducta humana, así que lo mejor que se puede hacer es crear un modelo organizativo, más parecido posible al modelo ideal, que sea capaz de controlar la conducta de los individuos. A pesar de las muchas diferencias entre ellas, ambas coinciden en encerrar el principio de racionalidad en un orden social y al mismo tiempo de confinar el conflicto en el campo del irracional. Por lo tanto, ambas acarrearán el aplastamiento de lo político, “sedando” el conflicto a través de la política.

social, no puede ser cancelado por completo, sino sólo “normalizado” en el interior del marco institucional (*status civilis*). De ahí que, para Schmitt todo orden, distintamente de lo que pensaban los odiados liberales, es siempre contingente y fugaz, algo que podría tranquilamente “ser de otra manera”.

## 2.2. El modelo anarquista.

### 2.2.1 El anarquismo entre Anarquía y Orden.

A pesar de los límites teóricos de cada uno, Arendt y Schmitt han tenido el indudable mérito de haber pensado *lo político* como un espacio amparado de la acción instrumental y teleocrática de *la política* e irreducible a cualquier valor trascendente (una Verdad, una Moral, una Esencia humana, etc.). Hacer esto significaría someter la indeterminación y la pluralidad (aunque sea una pluralidad conflictual, como enseña Schmitt) que componen el tejido social a un fundamento metafísico. Para ambos, no existe ningún orden social con validez universal, sino que todo orden sólo puede ser parcial, contingente e inestable. Luego, cada uno propone una solución distinta para lidiar con esta inestabilidad radical, y mientras Arendt opta por el asociacionismo colectivo, Schmitt aboga por un Estado fuerte e autoritario<sup>455</sup>. Pero decir que *la política* y *lo político* describen dos momentos muy distintos de la acción política, todavía no nos dice nada acerca de su relación “ontológica”. Schmitt y Arendt vuelven a coincidir una vez más, ya que ambos rechazan una visión ingenua de *lo político* como de un espacio puro e incontaminado, “más allá” de las agarras de *la política*, sino que ven un diálogo entre las dos esferas. Si por un lado, como hemos visto, hay un exceso de *lo político* respecto de *la política* que impide que el primero pueda ser completamente absorbido por la segunda, por el otro hay un encauzamiento, por lo menos parcial, del magma de *lo político* en los canales institucionales de *la política*. La diferencia entre Arendt y Schmitt no está entonces en que la primera deja rienda suelta para *lo político* mientras en segundo procura controlarlo a través de la puño de hierro del soberano, sino en un distinto grado de inter(dependencia) entre las dos esferas. Recuérdese que Arendt, por ejemplo, proponía una constitución como momento de estabilización institucional, mientras Schmitt admitía que *lo político* era, en última instancia, un elemento ingobernable ya que podía brotar en cualquier ámbito de la vida social.

---

<sup>455</sup> Como hemos visto en el apartado precedente, los dos coinciden en ver en la falta de fundamento la “esencia” de *lo político*, pero luego proponen soluciones divergentes. Para Arendt, *lo político* arendtiano es el momento de la acción conjunta que tiene lugar en la esfera pública y cuyo sujeto es una sociedad libre y compleja, donde se debaten visiones políticas distintas en la tentativa de buscar un consenso precario y sujeto a cambio; en cambio, en el modelo schmittiano los efectos conflictivos y desestabilizantes de *lo político* son, desde el principio, mantenidos bajo control merced a la acción “sintética” de la autoridad estatal.



La relación entre *la política* y *lo político* ha sido de gran interés para la teoría política contemporánea que ha procurado echar luz sobre qué es lo que más caracteriza esta diferencia. Ernesto Laclau por ejemplo, ha eficazmente comparado esta distinción a la que hay en Husserl entre sedimentación y activación:

Enseñar el sentido original de algo es cuestionar su objetividad, remitirlo al acto absoluto de su institución...llamamos político al terreno en el cual tiene lugar este acto instituyente absoluto, y la desedimentación de lo social consiste en develar la esencia política de éste<sup>456</sup>

Según Laclau hay una “dicotomía dialogante” entre la sedimentación (*la política*) y la reactivación (*lo político*). *Lo político* es pues impugnación crítica del carácter “estático” o “dado” del orden vigente de *la política*, pero nos equivocaríamos al entender el primero como el momento destructivo de la segunda y esta última como el momento pasivo del primero. Más bien *lo político*, sugiere Laclau, funciona como “afuera constitutivo” de *la política* que crece alimentándose continuamente de la conflictividad de *lo político*, a la vez que frena sus efectos destructivos. Por esto, si por un lado *la política* no puede tener un carácter totalmente fijo, esto es ser puro orden, sino que vive y se alimenta de *lo político*, este último no es totalmente anárquico y descontrolado, ya que es por lo menos parcialmente absorbido por *la política*. También el ya citado Arditi ve una influencia mutua entre los dos términos, que explica acudiendo a la fórmula marxista para la reproducción del capital, esto es, M-C-M', adonde *la política* institucional (M), tras la subversión por parte de *lo político* (C), se transforma en un nuevo orden (M'), y así diciendo<sup>457</sup>. Más recientemente, Slavoj Žižek ha afirmado que hay algo como una “doble inscripción” adentro interior de *la política*: aquella de *la política* como aparato institucional, y aquella de *lo político*. Así *la política*:

es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto<sup>458</sup>

Más sencillamente, la dimensión política combina *la política* y *lo político*, con lo cual se trata de una dimensión a la vez instituida e instituyente. Por esto sería incorrecto, avisa Arditi, contraponer una política verdadera y genuina a la política corrupta y viciada de los políticos profesionales<sup>459</sup>.

---

<sup>456</sup> Laclau E., “Theory, Democracy and Socialism” en Laclau E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, p.213

<sup>457</sup> Arditi B., *op.cit.*, p. 349.

<sup>458</sup> Žižek. S, *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 253.

<sup>459</sup> Arditi B., Sobre lo político: “Schmitt contra Schmitt”, *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, año II,

En conclusión: para Arendt y Schmitt, así como para los autores contemporáneos sobre-mentados, sería un error oponer un espacio puro, el de *lo político*, a una esfera corrupta, la de *la política*, porque esto dotaría *lo político* de una esencia, de una sustancia o identidad y, por ello, olvidaría su naturaleza fundamentalmente anárquica e irreductible a un fundamento último. El riesgo de pensar en términos dicotómicos *la política* y *lo político* es objetivar el segundo “quitándole” su capacidad de re-activar la práctica sedimentada de la política de palacio. Si entonces sería equivocado contraponer los dos términos, tampoco es correcto pensar, como hacen los autores sobre-mentados, que la *única* manera de darse de *lo político* sea a través de *la política*. Esta postura, en la opinión de quien escribe, comete un doble error: filosófico e histórico. Ante todo comete un error filosófico: ubicar *lo político* en una jerarquía inferior respecto a *la política*, como si al primero le faltase autosuficiencia ontológica sin el segundo, significaría perder de vista la misma noción de autonomía de *lo político* y, por lo tanto, “olvidar” *lo político* a favor de *la política*. Pero también cometería un error histórico tal vez más imperdonable ya que renunciaría a pensar una *política post-política*<sup>460</sup>, es decir una acción política que ya no se mueva en el marco estatal. Para todos los autores sobre mencionados, y prescindiendo del grado de autonomía que cada uno concede a *lo político*, el Estado se queda la única condición para que haya acción política. Pero hubo experiencias históricas donde la autonomía de *lo político* se hizo visible no en la política institucional, sino en una “política de la autonomía”, es decir, en una acción autónoma y autogestionada, que quiso desmarcarse deliberadamente de la política de palacio. Estamos hablando, como es evidente, del anarquismo.

Sería apresurado e incorrecto liquidar las decenas de teoría políticas, económicas y sociales que brotaron entre la Europa del siglo XIX bajo la etiqueta genérica de “anarquismo clásico”. Autores muy distintos y a veces incompatibles componen la galaxia ácrata, cuyo patrimonio intelectual ha tortuosamente llegado a nosotros revisado, distorsionado, re-interpretado, muy a menudo malentendido<sup>461</sup>. Tampoco sería correcto delimitar el anarquismo a una precisa época histórica o área geográfica, geográfico, es decir la Ilustración europea, y pasar por alto las teorías anarquistas no-eurocéntricas. Robert Graham por ejemplo remonta el nacimiento de las primeras teorías libertarias a la filosofía taoísta de la China del 300 a.c. y también podríamos vislumbrar un fuerte parecido entre el anarquismo y la filosofía cínica de Diógenes o de Zenón, además de cierta

---

núm. 3, enero-junio 2012, pp. 11-41, p. 35.

<sup>460</sup> Robamos ésta expresión de Chantal Mouffe, pero declinándola en un sentido radicalmente distinto. Mouffe usa la palabra post-política en un sentido despectivo, es decir, como una dimensión de la democracia deliberativa donde la dimensión del conflicto es totalmente erradicada (véase Mouffe C., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999).

<sup>461</sup> Irwing Louis Horowitz distingue hasta ocho tipos de anarquismo: el anarquismo utilitario, el campesino, el anarcosindicalismo, el anarquismo colectivista, el anarquismo conspiratorio, el comunista, el individualista, y el anarquismo pacifista. (cfr. Horowitz. I.L., *Los anarquistas*. La teoría, Alianza Editorial, Madrid, 1975)

afinidad con las primeras comunidades cristianas<sup>462</sup>. El anarquismo pues, más bien que una doctrina con contornos claros y distintos, sería sobre todo una tendencia, una actitud presente en la historia (por decirlo con Kropotkin), una cierta visión del mundo. Sin embargo, para delimitar nuestro estudio, el anarquismo al cual me referiré en este escrito es, en primer lugar, el producto histórico y teórico de la Ilustración y de la Revolución francesa. Aún así, y por lo mucho que uno se esfuerce por limitar temporal, geográfica y conceptualmente el fenómeno, resulta forzado buscar algo como una coherencia interna. De hecho, el anarquismo nunca ha sido, como el marxismo o el liberalismo por ejemplo, un cuerpo (más o menos) homogéneo de teorías y por esto no es posible identificar un “verdadero” anarquismo de uno falso. Lo que hay es una pluralidad de conceptos que, en sus rasgos principales, se distingue de otras filosofías políticas. Pero la dificultad en abordar el anarquismo clásico desde el punto de vista filosófico, además que por su propio “caos” interno, se debe por lo menos a dos razones más. Primero, la tentativa de sistematizar ideas muy disparadas en un corpus teórico coherente, ha llevado muchos comentadores a depurar el anarquismo de aquellos rasgos “incómodos”, es decir que poco se adecuaban a una filosofía libertaria (como el paneslavismo del primer Bakunin, el antisemitismo y la feroz misoginia de Hon, el egoísmo de Stirner, la fe religiosa de Tolstoi etc.). Esta tentativa de hacer el anarquismo “más presentable” ha sido posible gracias a una enorme labor de selección de algunos elementos a consta de otros. El resultado ha sido penalizar autores y conceptos originales y potencialmente útiles para una teoría política radical, como es el caso de Stirner. La segunda dificultad de definir clara y rotundamente el anarquismo se debe a su misma lógica antidogmática: no se puede hablar, en el anarquismo, de bakuninismo o proudhonismo, así como de maoismo o gramscismo para el comunismo. Aún así, el esfuerzo por demarcar un anarquismo verdadero y coherente, de uno falso y oportunista, no dejará nunca de (pre)ocupar a los historiadores. John W. Chapman y Roland J. Pennock por ejemplo, niegan que el anarco-sindicalismo y el anarco-capitalismo sean formas auténticas de anarquismo por no compartir unos conceptos claves y no negociables del pensamiento libertario, como el anti-autoritarismo en el caso del anarco-sindicalismo y la justicia social por el anarcocapitalismo. Hay, en conclusión, una dificultad de definir que es el anarquismo, cuales son los principios sobre los cuales se basa y de qué manera sea posible (por si lo fuera) acercar el anarco-capitalismo de Robert Nozick al mutualismo de Pierre Joseph Proudhon<sup>463</sup>. A estas dos razones, tal vez podríamos añadir una tercera: la preferencia de la práctica sobre la teoría. Los libertarios siempre han desconfiado de cualquier autoridad intelectual absoluta. Las propias referencias filosóficas de los libertarios han sido a menudo poco más que vagos “recordatorios”

---

<sup>462</sup> Graham R., *Anarchism: a documentary history of libertarian ideas*, Black Rose, Toronto, 2005, pp 1-4.

<sup>463</sup> Chapman J.W., Pennock R.J., *Anarchism*, NY University Press, N.Y., 1978, p. xxv.

para sus militantes, que podían ser ignorados sin que surgieran problemas de coherencia (y hubo históricamente más de un caso en el que la praxis desatendió los “dictámenes” teóricos<sup>464</sup>). Como Schürmann, tampoco los anarquistas se arrogan el derecho de fijar una teoría válida de una vez por todas porque, dice Read, “el anarquismo no confunde medios y fines, teoría y practica [...] nuestra actividad práctica puede ser una gradual aproximación al ideal o una súbita realización revolucionaria de éste ideal, pero no debe ser nunca un compromiso”<sup>465</sup>. Mohammed A. Bamyeh argumenta que difícilmente la anarquía puede funcionar como un sistema prescriptor ya que no existe “un terreno, en la lógica interna del anarquismo, que proponga que esto sea deseable o hasta apropiado para todos”<sup>466</sup>. El anarquismo cuestiona entonces la autoridad interior a su propio movimiento, lo cual hace de ello la filosofía anti-personalistica y anti-autoritaria *par excellence*<sup>467</sup>. Sin embargo, este rechazo a la teoría (“la mejor teoría es la práctica” dice un refrán anarquista) ha llevado, en algunos casos, a sacrificar el propio pensamiento a una práctica repetitiva y ciega. En fin, toda ésta serie de razones nos alerta sobre la oportunidad de tratar del anarquismo como un bloque monolítico claro y coherente. Al mismo tiempo tampoco se puede negar por completo que haya un núcleo duro de teorías que hace de trasfondo a los varios pensadores libertarios (de no ser así, el anarquismo sería sólo un conjunto desordenado de teorías incoherentes, cosa que no es). De hecho, si es absurdo querer abordar el anarquismo como un conjunto uniforme de teorías, sería igual de insensato negar la presencia de un “cofre” del anarquismo. Además, el hecho que muchos autores se hayan definido anarquistas, es un motivo más que suficiente para dar credibilidad a una “filosofía anarquista” de la misma manera que se la ha dado a la filosofía marxista. En conclusión: con el término “anarquismo clásico” queremos indicar un determinado discurso ontológico, político y epistemológico nacido en el seno de la modernidad.

¿Cuáles son entonces estas ideas claves? Entre las muchas definiciones posibles, una de las más apropiadas es la del lucido Errico Malatesta (1853-1932), que renuncia a decir *qué es* la anarquía, sino que la define contraponiéndola a otros sistemas políticos:

Los métodos que los diversos partidos no anarquistas [...] se pueden reducir a dos: el autoritario y el llamado liberal. El primero confía a unos cuantos la dirección de la vida social y fomenta la

---

<sup>464</sup> Es el caso del ejército ucraniano de Nestor Machno (1921), la participación de los anarquistas al gobierno de Largo Caballero durante la guerra civil española, el atentado anarquista al teatro Diana (1921) y muchos más. En éstos como en otros casos, se cuestiona precisamente la coherencia entre teoría y praxis, una pregunta que de por sí hecha una sospecha sobre la preeminencia de la primera sobre la segunda y no, al revés, una mutua influencia o inclusive una “adaptación” de las nuevas perspectivas teóricas al desarrollo de acontecimientos factuales.

<sup>465</sup> Read H., *Anarquía y orden. Ensayos sobre política*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1959, p. 137.

<sup>466</sup> Bamyeh A.M., *Anarchy as Order. The history and future of civic humanity*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2009, p. 34.

<sup>467</sup> Ésta preeminencia de la praxis anarquista sobre la teoría se nota también en las propias biografías de los mayores teóricos libertarios (se piense a Bakunin, Proudhon, Kropotkin, Malatesta para citar solo los más conocidos) que fueron hombres de acción y no solo de pluma.

explotación y opresión de la masa por parte de algunos privilegiados. El segundo se ampara en la libre iniciativa individual y proclama, si no la abolición, la reducción del gobierno al mínimo de atribuciones posible; más como respeta la propiedad individual y todo lo funda en el principio *Cada uno para sí*, y, por consiguiente, en la competencia entre los hombres, su libertad es sólo la libertad de los fuertes, de los poderosos, de los propietarios, para oprimir y explotar a los débiles, a los que no tienen nada [...] Este segundo método, o sea el liberalismo, es teóricamente una especie de Anarquía sin socialismo, y por eso no es más que una mentira, pues la libertad no es posible sin la igualdad, y la verdadera Anarquía no puede existir fuera de la solidaridad, fuera del socialismo [...] Los anarquistas presentamos un método nuevo: la libre iniciativa de todos y el pacto libre después de que, abolida revolucionariamente la propiedad privada, todos estén en posesión de igualdad de condiciones para disponer de la riqueza social. Este método, no dejando lugar a la reconstitución de la propiedad privada, debe conducir, por medio de la libre asociación, al triunfo del principio de solidaridad<sup>468</sup>.

Esta cita nos explica de manera exhaustiva los conceptos claves del anarquismo. Primero: el anti-autoritarismo y, a la vez, cierta similitud tanto con el liberalismo como con el socialismo. Del primero el anarquismo saca la incuestionable importancia de la libertad, y del segundo el valor de la igualdad. Al respecto la teórica política April Carter, en su *The political theory of anarchism*, le ve en el anarquismo una síntesis más o menos lograda entre éstas dos teorías políticas<sup>469</sup>. El anarquismo procura compaginar, teórica y prácticamente, los valores de la igualdad y de la libertad, sin privilegiar una a detrimento de la otra. Por esto sería un error reducir el anarquismo sólo a “una idea exagerada de libertad”, como hace Karl Popper, y esto también a pesar de que muchos anarquistas, como sir Herbert Read, consideren la libertad como “el valor de todos los valores”<sup>470</sup>. No se puede, en pocas palabras, concebir la libertad como un valor absoluto o una meta ideal que tiene que ser alcanzada a toda costa; ella es más bien una propiedad “contextual”, es decir, es libertad *entre* iguales. El anarquismo va más allá de las tradicionales concepciones negativas (libertad por) y positiva (libertad para) de la libertad, para considerarla una variable interdependiente a la de la igualdad. Bakunin así define esta dependencia de libertad e igualdad en uno de los pasos más conocidos de su obra:

No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean

---

<sup>468</sup> Malatesta E., *Ideario*, Publicaciones mundial, Barcelona, 1926, pp. 156-157.

<sup>469</sup> Carter A., *The political theory of Anarchism*, Routledge, London, 1971, pp.1-13.

<sup>470</sup> Read H., *Anarquía y orden. Ensayos sobre política*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1959, p. 184.

y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad. Es al contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque –una vez más– no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o, lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consisten en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más que conforme a mis convicciones propias, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todo el mundo, se extiende hasta el infinito<sup>471</sup>

La libertad es un factor necesario del progreso de la humanidad, sin el cual sería imposible para el ser humano realizarse plenamente, y sin embargo un valor que se quedaría letra muerta si no fuera aparejado a lo de la igualdad<sup>472</sup>. La libertad, tal y como la piensan los anarquistas, no es una *propiedad* del individuo aislado, sino una *relación social* que necesita de la igualdad de los hombres. Liberalismo y socialismo, según los anarquistas, cometen el error de otorgar preeminencia a sólo uno de éstos factores, menoscabando el otro o, como nos recuerda el infatigable Bakunin: “la libertad sin Socialismo es privilegio e injusticia y el Socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad”<sup>473</sup>.

La segunda característica señalada por Malatesta se refiere a la necesidad del gobierno sin Gobierno, esto es a la auto-gestión. Autoridad y auto-gestión están a las antípodas: la primera impide el libre desarrollo de los valores de igualdad y libertad, que sólo pueden florecer una vez la sociedad sea libre de auto-gestionarse. El anti-autoritarismo es pues un eje fundamental del pensamiento anarquista y un elemento único de la filosofía política moderna: sólo el anarquismo, entre todas las teorías políticas modernas, rechaza la autoridad *en todas sus formas*. Sin embargo, la exigencia de alcanzar libertad e igualdad *sin* la autoridad (o más bien contra ella) ha sido objeto de crítica, cuando no de burla, por parte de los detractores del anarquismo. El estimado historiador marxista Eric Hobsbawm, que dedica un capítulo de su *Los revolucionarios* al pensamiento y a la práctica anarquistas (titulado *Reflexiones sobre el anarquismo*), hace pedazos del anarquismo, al cual le reconoce sí una entrega total a la causa, hecho de “heroísmo, espíritu de sacrificio, y santidad”, pero

---

<sup>471</sup> Bakunin M., *Dios y el Estado*, Terramar, la Plata, 2003, pp. 90-91.

<sup>472</sup> El anarquista contemporáneo Nicolas Walter también considera el anarquismo como el desarrollo de liberalismo y socialismo. Igual que los liberales, también los anarquistas desean la libertad; como los socialistas, desean la igualdad, sin por esto estar satisfechos del liberalismo sólo o del socialismo sólo. “La libertad sin igualdad significa que los pobres y débiles son menos libres que los ricos y fuertes, y la igualdad sin libertad significa que todos somos esclavos. La libertad y la igualdad no son contradictorias, sino complementarias. En lugar de la vieja polarización de libertad frente a igualdad [...] los anarquistas señalan que en la práctica no podemos tener una sin la otra. La libertad no es auténtica si algunas personas son demasiado pobres o demasiado débiles para disfrutarla, y la igualdad tampoco es auténtica si hay algunas personas dominadas por otras. La contribución crucial a la teoría política que realizaron los anarquistas consiste en esta comprensión de que la libertad y la igualdad son, en el fondo, la misma cosa” Walter N., *Anarquismo hoy*, Proyección, Buenos Aires, 1971, p. 27

<sup>473</sup> Cit. en. Maximoff G.P., *The Political Philosophy of Bakunin*, The Free Press, NY, 1953, p. 17.

totalmente ineficaz desde el punto de vista práctico<sup>474</sup>. El anarquismo sufriría de una forma aguda de don quijotismo, que haría de ello una hermosa ideología llena de buenas intenciones pero incapaz de realizarlas o, como dice tajantemente Hobsbawn, “admirable, pero desesperanzador”<sup>475</sup>. En pocas palabras, el anarquismo, ésta teoría “crítica de los peligros del autoritarismo y la burocracia en los estados, partidos y movimientos” sería incapaz de crear una alternativa al sistema vigente y se contentaría con oponerle un voluntarismo buenista y un espontaneidad prometedora. La crítica de Hobsbawn al anarquismo está sesgada por las opiniones políticas del autor: la emancipación política y social es inviable sin una organización fuerte, trátese del partido o de la vanguardia revolucionaria. Hobsbawn no hace sino recorrer la vieja crítica de Lenin (y antes de él, de Marx, como veremos en el siguiente párrafo) que veía en el anarquismo una variante “izquierdista” de la ideología burguesa: renunciando a organizar el proletariado a través de un partido de vanguardia y desconfiando de toda autoridad revolucionaria, el anarquismo se condenaría al inactivismo y, por ende, al mantenimiento del estatus quo<sup>476</sup>. Sin embargo, en su crítica, Hobsbawn y Lenin no se equivocan en detectar en la desconfianza total hacia la autoridad y en la desmesurada confianza en la autorganización, dos elementos cruciales del pensamiento político anarquista.

Ahora bien. Éstas dos características (antiautoritarismo y autogestión) forman dos momentos “tácticos” del anarquismo, el *destructivo-negativo* y el *constructivo-positivo*. Es de entendimiento común asociar la palabra anarquía a una voluntad nihilista de destrucción, aunque se trate de un prejuicio que no es totalmente privo de fundamento, ya que los mismos teóricos libertarios usaban a menudo el término “anarquía” un sentido ambiguo y ambivalente<sup>477</sup>. El sociólogo Daniel Guérin recuerda al respecto que ésta ambigüedad ha sido voluntariamente creada por los mismos libertarios que se “complacían malignamente de la confusión creada por las dos acepciones antinómicas del vocablo”: anarquía indica el desorden más grande, la total desorganización de la sociedad y la construcción de un orden estable y racional, basado sobre la libertad y la solidaridad a la vez<sup>478</sup>. La convivencia de dos momentos (destructivos y el constructivo) al interior del pensamiento anarquista nos la confirma también Peter Marshall que, en su monumental trabajo *Demanding the impossible*,

---

<sup>474</sup> Hobsbawn E., *Los revolucionarios*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 123.

<sup>475</sup> *Ivi.*

<sup>476</sup> Lenin V., *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Editorial Akal, Madrid, 1975.

<sup>477</sup> En *Palabras de un rebelde*, Kropotkin dice “Con frecuencia se nos reprocha haber aceptado como divisa la palabra anarquía, que tanto temor infunde en los espíritus [...] anarquía en lenguaje ordinario es sinónimo de desorden, de caos, esa palabra despierta en los espíritus la idea de una lucha entre intereses contrarios, de individuos que se combaten, de un estado en que la armonía no puede establecerse entre los hombres” (Kropotkin P., *Palabras de un rebelde*, Oñaleta, Barcelona, 1977, p. 83). Proudhon no era menos preocupado de la ambigüedad que el término conllevaba y en un primer momento intentó suavizarla poniendo un guion entre an y arquía, para luego abandonarla completamente en favor de la mas “práctica” mutualismo, y llegando a cambio a usar la palabra anarquía en un sentido despectivo, como sinónimo de caos.

<sup>478</sup> Guérin D., *El anarquismo*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2009, p. 40.

nota:

Desde el comienzo, el anarquismo ha descrito tanto el sentido negativo de la falta de reglas que lleva al desorden y al caos, como el sentido positivo de una sociedad en la cual la regla ya no es necesaria<sup>479</sup>

En conclusión: desde siempre el concepto de anarquía ha sido un concepto ambivalente, que indicaba tanto la *verve* destructiva del existente, como la “más alta expresión de Orden”, para utilizar una expresión querida a Proudhon<sup>480</sup>. Por esto no hemos de considerar la *par destruens* del odio a la autoridad y la *pars construens* del “sol dell'avvenire” como dos etapas distintas, lógica y cronológicamente separadas, sino más bien como dos momentos interdependientes. Si quisiéramos usar una imagen geométrica para expresar éste concepto, esta no sería la de una recta, cuyos puntos se suceden de manera progresiva y finalística y donde el momento constructivo sigue al destructivo, sino más bien la de dos círculos concéntricos, donde el más grande, el de la *pars destruens*, encierra el más pequeño, el de la *pars construens*. El momento constructivo, más bien que consecuencia y *climax* del momento destructivo, constituye su parte más entrañable, su esencia. En una palabra, la destrucción contempla la construcción en su verdadero seno: es posible desafiar la autoridad y hacerse con ella porque el orden es una *presencia* de la naturaleza. El hecho de que los dos círculos conviertan sobre un centro común, el an-*arché* (principio disgregador y regulador a la vez), hace que ellas estén estrechamente vinculadas. Ésta co-presencia, como demostraremos a lo largo del capítulo, ha hecho que el anarquismo como filosofía política no haya conseguido desprenderse totalmente del *arché*, representándolo bajo la forma del orden. La pregunta que levantamos hace un rato, es decir, ¿qué es el anarquismo? y a la cual contestamos con Malatesta, ha entonces de ser completada y reformulada en términos ontológicos, es decir, ¿qué relación tiene el anarquismo con el principio de anarquía? Es decir: si el momento destructivo y el constructivo convierten sobre un centro común, esto es la an-arquía, entonces la an-arquía no es el principio destructor sino también constructor, no sólo aniquila, sino que ordena también. Por esto Schürmann, ayuda recordarlo, distinguía su concepto de anarquía de aquella de los anarquistas. Mientras la anarquía, tal y como la entendía el pensador holandés, era la desfundamentación de todo *arché* que gobernaba las economías de la presencia, en cambio la anarquía de los anarquistas era un principio de orden:

Lo que estos maestros [los teóricos anarquistas] buscaban era desplazar el origen, sustituir el poder de la autoridad, princeps, por el poder racional, principium. Operación “metafísica” si la hay.

---

<sup>479</sup> Marshall P., *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Harper Perennial, London, 2008, p. 3.

<sup>480</sup> Proudhon P.J., *¿Que es la propiedad?*, *Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.



Reemplazo de un punto de mira por otro. La anarquía de que se trata es el nombre para una historia que acaece el fundamento del obrar, historia en la que los cimientos ceden y en la que se percibe que el principio de cohesión, sea él autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco, sin poder legislador sobre la vida. La anarquía nombra el destino que hace perecer los principios a los que, después de Platón, los occidentales han referido sus hechos y sus gestas para anclarlos allí, sustrayéndolos al cambio y a la duda<sup>481</sup>

Schürmann ve con claridad que el rechazo a la autoridad de los anarquistas se basa, en realidad, en la confianza en una nueva forma de autoridad, la de un primer principio moral y racional. Hay pues una contradicción fundamental que entraña el pensamiento libertario: ello, en la medida en que niega la autoridad, lo hace en nombre de un fundamento último, de una Verdad, de una Moral, de una Razón, etc. Es precio pues adentrarnos en el asunto y ver cómo, en el pensamiento anarquista, la filosofía política se “despega” de la ontología negativa hasta el punto, paradójico, en que la filosofía que debería ser la más nihilista de todas, se revela en realidad la más “metafísica”.

Ante todo, es posible definir el anarquismo por sustracción, es decir en términos a-sustantivos o privativos, como *an-arché*, como falta de un principio último y ordenador que trascienda la existencia humana y forme un metanivel autónomo. Cuestionando el *arché*, el anarquismo pone en tela de juicio cualquier forma de autoridad, que se trate de la autoridad religiosa (Dios), político-económica (el amo), moral (lo bueno), estética (el bello), etc. Toda autoridad es pues cuestionada en su verdadero fundamento, es decir en su estatus ontológico. En éste sentido, no sería descabellado definir los anarquistas como los primeros “genealogistas” a la manera nietzscheana: cuestionando el *arché*, los anarquistas levantan una duda metódica acerca de la supuesta naturalidad del fundamento y desvelan de ello la trama oculta. Para la “genealogía anarquista”, el fundamento es expresión de una voluntad de poder y cuestionar su estatus ontológico significa negar su validez universal. El mundo “tal y como es” es el resultado de la victoria de algunas fuerzas sobre otras: lo Bello, lo Bueno, lo Justo, son conceptos detrás de los cuales se esconde una brutal lucha de fuerzas. Toda noción absoluta, lejos de constituir una entidad autocrática, es siempre el producto de un sistema de poder<sup>482</sup>. De lo dicho se entiende que la negación del poder es ante todo una “exigencia ontológica”, porque quiere desenmascarar la supuesta neutralidad de la autoridad revelando la violencia con la cual se ha impuesto. Desocultando el *arché*, la falta de un principio último y ordenador, el anarquismo desvela “foucaultianamente” que a la base del momento instituyente no hay otra cosa que violencia y lucha de conquista<sup>483</sup>. Jesse Cohn, en *Anarchism and the crisis of*

---

<sup>481</sup> Schürmann R., *Heidegger..op.cit.*, p 6.

<sup>482</sup> El poder, según los anarquistas, precisa de una máscara absoluto porque un poder que fuera partido, parcial y fragmentado sería, sencillamente, atacable.

<sup>483</sup> Foucault M., *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 2010, p. 20.

*representation*, ha investigado, en el anarquismo, la relación entre autoridad (cualquier autoridad) y *representación* afirmando que el verdadero núcleo duro del anarquismo está constituido por una práctica anti-representacionista, que Cohn entiende correctamente como la renuncia a “hablar por alguien”<sup>484</sup>. Éste “hablar por alguien” no es limitado a las formas de representación políticas, sino a cualquier práctica ética, estética, científica etc., que se base en la autosuficiencia ontológica de la identidad del objeto representado precedente a su articulación lingüística. El anarquismo “clásico”, nos dice Cohn, supera, o más bien trasciende, la que considera los cuatro rasgos del representacionalismo: el *naturalismo*, es decir la creencia que las cosas tengan una naturaleza que las predestine y que haga previsible su comportamiento; el *realismo naïve*, que piensa que el objeto tenga unas calidades intrínsecas o inherentes que el sujeto puede socavar; el *reduccionismo*, que remite más propiamente a elementos lingüísticos, reduciendo la variedad del mundo a categorías claramente definibles; y por último el *transcendentalismo*, es decir el afuera del texto (del real), que otorga el sentido al objeto representado<sup>485</sup>. Todas estas formas de representación vierten sobre un punto en común, es decir, el carácter estable, fijo, inmutable de la realidad representada (so pena la incapacidad de representar). Según Cohn, el anarquismo histórico ha sido una lucha contra el poder en la medida en que el poder se define como intento constante de *representar*. El anarquismo, dice el teórico estadounidense, habría conducido esta lucha desde una perspectiva fundamentalmente nihilista y anti-esencialista. En pocas palabras, el anarquismo amenazaría las “propiedades intrínsecas” de la realidad, desvelando su naturaleza construida y contextual<sup>486</sup>. Sin embargo, en la opinión de quien escribe, Cohn acierta sólo parcialmente su análisis sobre el anarquismo que, si es verdad que fue anti-representacionista, también supo ser representacionista (según se moviese respectivamente en el terreno destructivo o en el constructivo). Sería pues más correcto decir que el anarquismo ha sido anti-representacionista en su gana demoledora, y representacionista en su tentativa constructora. Ésta aparente contradicción se debe al hecho de que el anarquismo piensa, como notó Schürmann, el *principio de anarquía como un principio de orden*. Aunque Cohn pase casi completamente por alto el tema, no se entendería la ambigua relación de la anarquía con el orden si no se tiene en cuenta la postura “anti-metafísica” Mijail Bakunin y Pierre Joseph Proudhon, los más “hegelianos” de los anarquistas, respecto a Hegel<sup>487</sup>. Aquí vemos un buen ejemplo de la

---

<sup>484</sup> Cohn J., *Anarchism and the crisis of representation. Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Rosemont Publishing, New Jersey, 2006, p. 41.

<sup>485</sup> *Ibidem* pp. 44-47.

<sup>486</sup> *Ibidem*, pp. 56-60.

<sup>487</sup> Hay que tener en cuenta, como decíamos, que los anarquistas son hijos de su tiempo y el debate acerca de Hegel era imprescindible para pensar la sociedad y el Estado. Las muchas polémicas que sobre todo Bakunin y Proudhon tuvieron con Marx, no se entienden si no se considera el distinto posicionamiento respecto a Hegel. También otros anarquistas, como Piotr Kropotkin, han criticado Hegel, aunque de una manera menos sistemática. Son llamativos pasajes como éste “cuando le dicen a un anarquista que, según Hegel, “toda evolución representa una tesis, una antítesis y una síntesis” o que “el Derecho tiene como objeto el establecimiento de la justicia, que representa la sustancialización

doble naturaleza, destructora y ordenadora, anti-fundacionalista y fundacionalista, del anarquismo. En la polémica anti-hegeliana, en pocas palabras, se pueden vislumbrar los rasgos de la profunda ambigüedad anarquista acerca del concepto de “orden natural”. Vemos porque.

Lo que estos autores no podían de ninguna manera aceptar de la filosofía hegeliana era su ineludible coqueteo con el Estado y la idea de que la única libertad posible, tanto individual como colectiva, fuese adentro del marco estatal. Desde una perspectiva libertaria, era inaceptable la noción de Razón tal y como Hegel la explicaba en su *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*, es decir como el desarrollo que la conciencia realiza a través del Espíritu objetivo de los pueblos que se organizan en Estados. Igualmente inaceptable era la idea de una “astucia de la razón” como instrumento de la historia para realizar su recorrido<sup>488</sup>. Los anarquistas no podían compartir la idea de una marcha de los pueblos hacia el destino que les había “asignado” el Espíritu, y aún menos la noción hegeliana de Estado como agente ético, garante de orden y la paz<sup>489</sup>. El Derecho positivo, según Hegel, no era una consecuencia del Derecho natural, sino una ruptura con ello: como Hobbes, Hegel no admite, en el interior de la sociedad civil, la condición pre-social del estado natural como estado de guerra. Esta condición, de hecho, les impide a los seres humanos alcanzar una verdadera libertad, que no puede existir afuera del Estado<sup>490</sup>. Como nota Cassirer, en Hegel, pero también en Marx, ya no se plantea la dicotomía de los iusnaturalistas (como pronto veremos) entre individuo y sociedad, sino entre sociedad y Estado<sup>491</sup>. Hegel no ve el Estado como el fruto de un contrato, que podría romperse al antojo de los contratantes, sino como algo más, es decir como el único sitio donde el hombre (solucionando todo conflicto) se realiza plenamente. Incluso la misma moral (y en esto Hegel es fuertemente hobbesiano), no se realiza sino en el Estado: la moral individual, según el filósofo de Jena, no es nada más que un elemento que descubre que la realidad, o naturaleza que se quiera llamar, no se “preocupa de ella” y que no hay correspondencia necesaria entre la naturaleza tal y como es y la presumida conducta moral buena. El orden ético entonces no reside en la realidad, sino en el Estado<sup>492</sup>.

Bakunin y Proudhon, hijos parricidas de Hegel<sup>493</sup>, retoman de él las premisas, pero rechazan las

---

material de la Idea Suprema” o también cuando se le pregunta qué es para él “la Finalidad de la Vida”, [...] este anarquista se encoge de hombros y se pregunta: “¿cómo es posible que en medio del auge actual de las ciencias naturales haya todavía gente anticuada que siga creyendo en esas «palabrerías»? ¿Cómo es posible que existan aún seres atrasados que sigan hablando en el lenguaje del salvaje primitivo que «antropomorfizaba» la naturaleza y se la representaba como algo gobernado por seres semejantes al hombre?”.(Kropotkin P., *La moral anarquista y otros escritos*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2008, p. 61).

488 Cfr. Hegel G.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia*, FCE, México, 1995.

489 Hegel G.F., *Rasgos fundamentales..op.cit.*, pp. 321-325.

490. La colectividad, para Hegel, que ya no es la suma de los individuos que la componen, sino un ente nuevo que tiene su propia autonomía y que “formaliza” en el Estado su máxima aspiración.

491 Cassirer E., *El mito del Estado*, FCE, México, 199, pp. 293-327.

492 Hegel G.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 303-308.

493 “Pero estudiaba las ciencias, especialmente la metafísica alemana, en la que me sumergí de forma exclusiva, casi

consecuencias. Para el primero (1814-1876), gran conocedor de Hegel, éste era “el verdadero padre del ateísmo científico moderno que puso fin a todas las locuras religiosas y al milagro divino”, y que “criticó como nadie los kantianos y los positivistas”, pero era a la vez “el más grande metafísico de los tiempos pasados o presentes”<sup>494</sup>. Para Bakunin el tan alabado ateísmo de Hegel no es otra cosa sino una forma de panteísmo, que mata al Dios trascendente para hacer espacio a un Dios inmanente:

fue la última palabra definitiva de éste movimiento panteísta y abstractamente humanitario [...] fue un movimiento que creó un mundo infinitamente vasto, rico, superior y, se podría decir, completamente racional, pero que permaneció tan extraño a la tierra y a la vida real como lo estaba el cielo cristiano y teológico.<sup>495</sup>

Bakunin reprocha a Hegel haber mantenido en pies una metafísica <sup>496</sup>, es decir, haber espiritualizando la materia en la naturaleza deduciéndola de la lógica, esto es, del Espíritu. Hegel habría divinizado una fuerza de la naturaleza, haciendo de ella un factor objetivo e imperecedero y, por ello, sólo habría re-propuesto la misma lógica metafísica de los teólogos<sup>497</sup>. A una visión del mundo *idealista*, que considera un orden de las cosas más allá de la realidad natural<sup>498</sup>, Bakunin opone el predominio de la naturaleza, la pura realidad material. Distintamente del Espíritu, ésta no es un derivado respecto de la Idea, sino que es justo lo contrario, es decir, el origen de todo lo real, del cual el Espíritu no es nada más que una manifestación y producto:

Lo que usted y nosotros llamamos *materia* son dos cosas totalmente distintas, dos conceptos totalmente diferentes. Su materia es una identidad ficticia como su Dios, como su Satán, como su alma infinita. Su materia es tosquedad infinita, brutalidad inerte, una entidad tan imposible como el espíritu puro, incorpóreo y absoluto<sup>499</sup>

---

hasta la locura; y noche y día no veía otra cosa que las categorías de Hegel” (Bakunin M., *Confesión*, Labor, Barcelona, 1976. p. 43).

<sup>494</sup> Bakunin M., *Escritos de filosofía política I*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 66.

<sup>495</sup> Bakunin M., *Estatismo y anarquía*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2004, p. 155.

<sup>496</sup> En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma la primacía de la Idea, del Espíritu, sobre todas las demás cosas: hay una lógica interna, dinámica y dialéctica, a la realidad entera, a todas las experiencias naturales e históricas, es decir, a todas las manifestaciones de lo real. Pues, el Espíritu se manifiesta en la historia alienándose o mejor, exteriorizándose. La refracción del Espíritu en las cosas es determinante para darle movimiento. El Estado es el momento, por así decirlo, de culminación, cuando el Espíritu cobra conciencia de si mismo. Cfr. Hegel G.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 1985

<sup>497</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 66.

<sup>498</sup> Esta idea sobrevive todavía en Murray Bookchin, cuando dice “la ecología no reconoce jerarquías al nivel del ecosistema. No hay “reyes de las bestias” y no “hormigas esclavas”.....virtualmente todo lo que vive...juega su papel en el mantenimiento del equilibrio y de la integridad del todo”. Pues, la naturaleza es intrínsecamente anarquista según el autor. (cfr. Bookchin, M. *Toward an Ecological Society*. Black Rose Press, N.Y, 1986, pp.59-60).

<sup>499</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*,p. 55.

Frente a la ficción hegeliana, Bakunin se apela a la *realidad* de la naturaleza. El ruso aboga pues para una vuelta a lo inmediatamente sensible, a una materialidad que niega cualquier principio abstracto, trátase del Espíritu hegeliano o del noúmeno kantiano. Al mismo tiempo, Bakunin es consciente de que su noción de naturaleza podría generar malentendidos y ser tildada de palingenética, y por ello procura limpiarla de todo rastro metafísico, como “causa primera”, “ens realissimum” “esencia última”. La naturaleza de Bakunin tiene pues un carácter material, concreto, tangible:

la Naturaleza es la suma de las transformaciones efectivas de las cosas que existen y que se producirán incesantemente dentro de su seno [...] Todos los seres que constituyen la totalidad indefinida del universo, todas las cosas existentes en el mundo, sea cual fuere su naturaleza particular en relación con la cantidad o la cualidad [...] efectúan necesaria e inconscientemente unas sobre las otras, directa o indirectamente, una acción y reacción perpetuas. Toda esta multitud ilimitada de reacciones y acciones particulares combinada en un movimiento general produce y constituye lo que denominamos Vida, Solidaridad, Causalidad Universal, Naturaleza [...] En esa medida, el término *Naturaleza* excluye cualquier idea mística o metafísica de una Substancia, de una Causa Final o de una creación providencialmente emprendida y dirigida<sup>500</sup>.

Para Bakunin, lo real no está determinado por una lógica interna de tipo dialéctico, pero no por ello carece de lógica. De hecho, según Bakunin, no son leyes trascendentes las que gobiernen la realidad, sino *leyes inmanentes*, que consisten en una “constante repetición de *los mismos hechos a través de la acción de las mismas causas*”. Este sería el “método legislativo de la Naturaleza” que garantiza el orden en la infinita diversidad de hechos y fenómenos<sup>501</sup>. El anarquista nos repite una y otra vez que lo que él llama naturaleza, realidad, materia, es una “eterna resultante”, es decir algo producido y reproducido sin parar y que, sin embargo, nada tiene a que ver con una forma de panteísmo divinizador de la historia. De ahí, el abismo entre las leyes trascendentes que guían el real en Hegel, y las leyes inmanentes que guían la naturaleza. En conclusión, Bakunin rechaza la idea de un fundamento originario del ser y niega la existencia de una causa primera omniabarcante y omnisignificante, es decir, renuncia a entender el existente de manera metafísica. La realidad, para él, no es una esencia exterior al hombre y hacia la cual él se relaciona de manera inerte-pasiva, sino la co-creación de naturaleza y acción humana. Pues, frente la abstracción de la Idea o del Espíritu

---

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 37 y p. 39.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p.37.

que profesan los idealistas, Bakunin opone la concreción de la vida real<sup>502</sup>. En resumidas cuentas, Bakunin intenta devolver a la *an-arquía* su sentido más original y entrañable, es decir, lo de negación del fundamento. Sin embargo, como decíamos, a pesar de las críticas a la “metafísica hegeliana”, Bakunin acepta las premisas teóricas del discurso hegeliano y sigue mirando a la naturaleza (y a la sociedad) de manera dialéctico-metafísica. De hecho el anarquista ruso piensa que la armonía de las fuerzas naturales sea el resultado de una lucha continua: ésta es la verdadera condición de la vida y del movimiento porque, nos dice, en la naturaleza (así como en la sociedad) el orden sin la lucha sería la muerte<sup>503</sup>. Bakunin había entendido que la hegeliana verdad de lo real sólo se encuentra en el momento de la síntesis, del cierre de la contradicción, es decir de la “realidad realizada”, pero también había entendido que lo que pone la dialéctica en movimiento es el momento negativo que, por est, es más fundamental que el positivo. Éste último no tiene valor sino la medida en que se contamina con el negativo, llevando en sí el principio de su propia destrucción. Pero, mientras en Hegel los dos momentos culminaban en la síntesis, en Bakunin en cambio el momento positivo es aniquilado y abolido (y no sólo subsumido o superado). En éste sentido, no hay verdadera *Aufhebung* (negación-superación) hegeliana<sup>504</sup>. Pero lo que queda, lejos de ser un caos, es un equilibrio pre-ordenado:

...se nos dice que de ser así las cosas, la historia y los destinos de la sociedad humana serían un puro caos; se trataría de meros juegos del azar; sin embargo, lo cierto es exactamente lo contrario; sólo cuando la historia se emancipa de la arbitrariedad divina y humana se presenta con toda la imponente, y al mismo tiempo racional, grandeza de un desarrollo necesario, como la Naturaleza orgánica y física de la cual es continuación directa. A pesar de la inacabable riqueza y variedad de seres que la constituyen, la Naturaleza no presenta en modo alguno un caos, sino más bien un mundo prodigiosamente organizado donde cada parte está vinculada lógicamente a todas las demás<sup>505</sup>

Bakunin acepta el esquema dialéctico hegeliano, pero rechaza la síntesis como el momento de conclusión. Por lo tanto, no puede evitar de pensar un orden natural como equilibrio espontáneo entre los dos términos. Así, después de haber volado las ideas “metafísicas” de Hegel, después de haber rechazado la idea de una lógica que entraña realidad, y después incluso de haber renunciado a la síntesis como momento de conciliación, Bakunin reafirma la existencia de un orden. Aunque se

---

502 “..el que toma su punto de partida en el pensamiento abstracto no podrá nunca llegar a la vida, porque no existe camino que pueda conducir de la metafísica a la vida. Están separadas por un abismo. Franquear ese abismo, realizar un salto mortal o lo que Hegel mismo denominó un “salto cualitativo” desde el mundo de la lógica al mundo de la naturaleza, de la vida real, no lo consiguió aún nadie y nadie lo conseguirá jamás. El que se apoya en la abstracción morirá en ella” (*Ibidem*, pp. 156-157).

503 *Ibidem*, pp. 39-44.

504 Velasco Criado D., *Ética y poder político en Bakunin*, Universidad del Deusto, Bilbao, 1993, pp. 16-17.

505 Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 38.

trate de una armonía autoinducida y no heterodirecta, un orden sin plano o, como él mismo dice:

la combinación universal, natural, necesaria y real, pero en modo alguno predeterminada, preconcebida o conocida de antemano, de la infinidad de acciones y reacciones particulares ejercidas recíproca e incesantemente por todas las cosas que poseen una existencia real<sup>506</sup>.

Hay, en conclusión, un orden natural, auto-evidente y auto-impuesto que entraña la naturaleza como la sociedad. La diferencia entre su noción de orden y la de Hegel, queda muy clara cuando Bakunin contrapone la *Unidad científica*, concreta, en cuanto unidad en la diversidad, a la *Unidad teológica*, que es metafísica y abstracta. Esta última es, nos dice, una unidad impuesta verticalmente y que permite al poder gobernar reduciendo los sujetos a una medida común. A ello se opone la Unidad científica como construcción plural desde abajo hacia arriba. Aunque Bakunin no compartiese la idea de un camino racional y progresivo hacia la anarquía ya que la historia (igual que la naturaleza), era sobre todo irracional y no sistemática<sup>507</sup>, sin embargo ve una *ratio* en el desorden y en la dispersión, que es precisamente la Unidad natural que al final de todo triunfará. Pues, mientras la Unidad impuesta y abstracta ahoga cualquier manifestación de la vida, en cambio la Unidad natural garantiza la expansión de todos los seres y les brinda un sentido conforme a las tendencias naturales del universo:

La gran unidad de la ciencia es concreta. Vasta como el mismo mundo, ella supera las capacidades del hombre individual [...] Aquel que se ata a lo general y desprecia lo particular recae inmediatamente en la metafísica y la teología, pues la generalización científica difiere de la generalización teológica y metafísica en que aquella no se construye sobre una abstracción de todos los seres concretos, como acontece con la metafísica y la teología, sino por el contrario, sobre la conexión de los seres concretos dentro de un todo ordenado. La gran unidad de la ciencia es concreta. Es unidad en la infinita diversidad, mientras la unidad de la teología y la metafísica es abstracta; es una unidad en el vacío. Para captar la unidad científica en toda su infinita realidad sería preciso poder comprender todos los seres cuyas interrelaciones naturales, directas o indirectas, constituyen el universo<sup>508</sup>

De ésta manera, Bakunin cree haber hallado el camino de la realidad gracias a la comparación entre la vida social y las ciencias naturales: así como la materia es un movimiento continuo de lo simple a lo compuesto, de lo inferior a lo superior, de la misma manera una sociedad humana

---

<sup>506</sup> *Ibídem* p. 35.

<sup>507</sup> Bakunin M., *Estatismo..op.cit.*, p. 18; p. 52; p.60; p.102.

<sup>508</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, pp.63-64.

evoluciona pasando de la autoridad a la multiplicidad, esto es, del centralismo al federalismo. Sin embargo, a pesar de ésta insistencia sobre la multiplicidad y la diversidad, Bakunin sigue pensando en términos de una unidad ordenadora, aunque espontánea y no impuesta<sup>509</sup>. Volveremos a ocuparnos de la concepción bakuniniana de naturaleza, pero por ahora nos baste ver la profunda ambigüedad de su pensamiento, que plantea la existencia de un orden universal en la naturaleza como en la sociedad<sup>510</sup>. En Bakunin, el determinismo y un mecanicismo marcado, conviven juntos con ésta visión anti-teleológica y materialista de la historia. Éstos claroscuros de su obra, que por momentos hacen difícil encontrarle una coherencia, no tienen que hacer olvidar su esfuerzo de soltar un duro golpe a la tradición metafísica: en su boca el principio hegeliano “lo que es racional es real y lo que es real es racional”, se ve distorsionado en el sentido de que lo “verdaderamente” racional es la expresión de lo existente que tiene su manifestación no en una lógica abstracta y racionalista, sino en el nivel concreto de la vida.

También Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), el primer pensador que se definió anarquista, comparte la misma desconfianza de Bakunin hacia la metafísica. El blanco de tiro es, una vez más, el sistema hegeliano, que es cuestionado en sus raíces. La realidad, argumenta Proudhon, no está gobernada por ninguna estructura triádica y lo único que hay es el choque entre tesis y antítesis. El anarquismo no tiene entonces que esforzarse por superar estas contradicciones en una síntesis conciliadora, sino sólo lo de encontrar un equilibrio entre los dos términos<sup>511</sup>. En otras palabras, para Proudhon la dialéctica, más bien que un sistema cerrado y unitario, donde se realiza la unidad de los contrarios, es abierto y plural, y el único equilibrio que puede haber es provisorio e inestable<sup>512</sup>. En *Filosofía de la miseria* (1846), Proudhon lanza un duro golpe contra el sistema hegeliano acusándole, a la par de Bakunin, de metafísico. La dialéctica, nos dice:

Consiste en sustituir la idea de un autor todopoderoso y sabio por la de una coordinación necesaria y eterna, pero inconsciente y ciega. Esta oposición nos deja ya presentir que la dialéctica de los materialistas no es más sólida que la de los creyentes. Quien dice necesidad o fatalidad, dice orden absoluto e inviolable: quien dice, por lo contrario, perturbación y desorden, afirma todo lo que más repugna a la fatalidad. Ahora bien, hay desorden en el mundo, desorden producido por la acción de

---

<sup>509</sup> La crítica de Demetrio Velasco es de corte distinto: “Bakunin, obsesionado por el tema de la metafísica, renuncia a plantearse cualquier problema que tenga sabor protológico o escatológico y, para ello, renuncia a referirse a toda realidad que no pueda ser conocida, experimentada y vivida por el hombre. La cuestión estará en saber si su protesta contra las pretendidamente malas categorizaciones de la infinitud no le conducirán a él mismo a querer explicar todo desde la “mala infinitud” denunciada por Hegel” (Velasco Criado D., *Ética..op.cit.*, p. 35).

<sup>510</sup> Marshall P., *Demanding the..op.cit.*, p. 16.

<sup>511</sup> Woodcock, G., *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*, University Toronto Press, Toronto, 2009, p. 29.

<sup>512</sup> Se trata de una concepción del mundo, la proudhniana, que algunos historiadores, como George Gurvitch han denominado «ideo-realismo», es decir, un intento de buscar un equilibrio entre realidad e idea (Gurvitch *Proudhon, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses Universitaire de France, Paris, 1965, p. 15).



fuerzas espontáneas que no encadenan poder alguno: ¿cómo puede ser esto si todo es fatal? Pero ¿quién no ve que esa antigua disputa entre el deísmo y el materialismo procede de una falsa noción de la libertad y la fatalidad, dos términos que se tienen por contradictorios, cuando no lo son realmente?<sup>513</sup>

Proudhon elabora una visión de la historia que se distancia de la de Hegel, pero también de la escuela liberal y socialista. La primera veía la historia como un desarrollo lineal que parte del salvajismo, la superstición, la intolerancia y la tiranía, y llega a la civilización, la ilustración, la tolerancia y la emancipación. Pues, el progreso de la humanidad se realiza a partir de un pasado malo hacia un futuro bueno. El socialismo veía la historia como un desarrollo dialéctico a partir del salvajismo, a través del despotismo, el feudalismo y el capitalismo, hasta llegar al triunfo del proletariado y a la abolición del sistema de clases. También en éste caso el progreso de la humanidad se realiza a partir de un pasado malo hacia un futuro bueno. En cambio, los anarquistas, nos dice Proudhon, ven el progreso de forma totalmente diferente. Los hechos históricos siguen un recorrido, por así decirlo, “dual”: la historia de cada sociedad humana es el relato de una lucha entre los dominadores y los dominados, los que poseen y los desposeídos, los gobernantes y los gobernados; la autoridad y la libertad; el Estado y la sociedad. Esta tensión no tiene nunca una solución definitiva y el movimiento de la humanidad va ahora en una dirección, ahora en otra. Pues, lo que mueve la historia no es la providencia, sino las crisis y las fracturas revolucionarias. Sin embargo, igual que Bakunin, también Proudhon no piensa que la sociedad, así como la historia, estén gobernadas por el caso, sino todo lo contrario. En una carta dirigida a Marx y fechada mayo 1846, Proudhon expresa la necesidad de deshacerse de la noción de providencia y, a la vez, de entender las leyes que gobiernan la sociedad:

Busquemos juntos, si usted quiere, las leyes de la sociedad, el modo con que éstas se realizan, el progreso según el cual llegamos a descubrirlas; pero ¡por Dios! Después de haber demolido todos los dogmatismos a priori, no pensemos a nuestra vez en inculcar al pueblo; no caigamos en la contradicción de vuestro compatriota Martin Lutero quien, después de haber derribado la teología católica, se pone, acto seguido [...] a fundar la teología protestante. [...] no nos coloquemos como apóstolos de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica, la religión de la razón”<sup>514</sup>

Así, igual que Bakunin, a medida en que rechaza los viejos dogmatismos cristianos y adversa la dialéctica hegeliana, abraza la idea de un orden de carácter universal, aunque ya no metafísica. Así,

---

<sup>513</sup> Proudhon P.J., *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (Tomo I), Jucar, Madrid, 1974, p. 218.

<sup>514</sup> Cit. en García V., *Utopías y anarquismo*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977, p. 111.

el francés distingue entre el orden metafísico y el inmanente, abogando por el segundo. Este, dice:

se desarrolla por grados según una serie fatal de principios y de consecuencias que el mismo ser humano, el ser que se trataba de ordenar, debe ir deduciendo espontáneamente por su propia energía, y solicitado por la experiencia. [...] El hombre está sometido desde su origen a una necesidad previamente establecida, a un orden absoluto e irresistible; pero ese orden, para que se realice, es preciso que el hombre lo descubra; esa necesidad, para que exista, es preciso que el hombre la adivine<sup>515</sup>.

Proudhon toma las distancias del sistema heterordenado de tipo teológico, esto es, de la noción de providencia, a la cual opone un sistema ordenado de leyes inmanentes. Tiene razón pues Karl Löwith en definir Proudhon “teólogo del progreso”, cuyo ateísmo humanitario es sólo la enésima re-proposición de la teología cristiana. La diferencia es que el hombre toma el sitio de Dios y el progreso humano sucede a la providencia<sup>516</sup>. Así, para a pesar de rechazar formalmente la metafísica hegeliana y la teología cristiana, Proudhon re-propone la noción de un orden que entraña la sociedad y la historia, una *necesidad*:

la libertad es anarquía porque no admite el reinado de lo arbitrario y, en cambio, se fundamenta en la autoridad de la ley, es decir, de la necesidad<sup>517</sup>

Tampoco la noción de absoluto, aparejada a la de necesidad, es rechazada<sup>518</sup>.

Resumiendo: tanto Bakunin como Proudhon entienden claramente la incompatibilidad entre la visión hegeliana de la historia y la práctica libertaria. Hegel somete el caótico movimiento social a una finalidad última y a un orden estable. Por lo tanto, las contradicciones que se dan en el seno de la sociedad quedan sometidas a un plan más grande y conciliador.<sup>519</sup> En cambio, los dos teóricos

---

<sup>515</sup> Proudhon P.J., *Sistema de...* op.cit, p. 215.

<sup>516</sup> Löwith K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 84-85.

<sup>517</sup> Cit. en. Avron H., *El anarquismo en el siglo XX*, Taurus, 1971. p. 25.

<sup>518</sup> Dice Proudhon: “nosotros no tenemos una sola idea que no encubra un absoluto, y que no desaparezca si de ella si de ella se desvía tal absoluto; así nuestra ciencia, por muy experimental que sea, no subsiste más que por el descubrimiento y la afirmación de lo absoluto (Proudhon P.J. *La moral de las ideas*, Sempere, Valencia, 1919, p. 7)

<sup>519</sup> La idea de una síntesis completa y definitiva habría sido una chirriante contradicción con el antiautoritarismo al cual apelaban aquellos teóricos. A ellos hace eco un anarquista de primera como Federico Urales, según el cual la formula única y definitiva inscrita en la dialéctica hegeliana habría hecho del anarquismo una etapa cumplida, una solución, “pero a un individuo libre no se le pueden imponer síntesis acabadas” (Urales F., *Anarquismo*, Revista blanca p. 737, cit. en Díaz C., *El anarquismo como fenómeno políticomoral*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1977, p. 146). De manera parecida, Max Nettlau, el Herodoto de la Anarquía, según lo apodó Rudolf Rocker, en un artículo de 1929 titulado *Alrededor de la “síntesis anarquista”*, escribe: “me parece que la palabra síntesis habría debido ser remplazada por simbiosis, convivencia, es decir, camaradería amistosa sin injerencia entre todas las tendencias de opiniones, en un terreno de amistad recíproca, hacia una finalidad común, cada uno por sus propios medios” (Nettlau M., *Alrededor de la*

optan por una visión de la historia como choque y enfrentamiento donde no hay reconciliación y síntesis y sin embargo, donde la falta de un principio unificador no significa la falta de un principio. Más bien lo contrario: ellos rechazan la conciliación hegeliana en cuanto falsa y calumniadora de un “verdadero” orden, es decir, la *an-arquía*. Los dos rechazan un “absoluto ficticio” para abrazar un “absoluto real”, sea la naturaleza en Bakunin o la necesidad en Proudhon. En este sentido es preciso interpretar la insistencia de Bakunin y Proudhon en el momento dialéctico negativo como principio de orden. No hace falta una síntesis como la hegeliana porque, para citar a Bakunin “la voluntad destructora es una voluntad creadora” o, para decirlo con Proudhon “como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía”<sup>520</sup>. El concepto bakuniniano de orden universal como algo que entraña el estado de naturaleza, y el proudhoniano de orden como máxima expresión de la anarquía son ejemplos de esta presencia del orden al interior de la an-arquía.

*Pars destruens* y *pars construens* pues, están unidas alrededor del mismo centro o, dicho de otras maneras, el concepto de orden ya está inscrito en lo de an-arquía como demolición del fundamento<sup>521</sup>. Por lo dicho se entiende que el anarquismo no logre desprenderse totalmente de vieja metafísica en la medida en que inscribe, o sobrepone, la noción de orden a la de anarquía, el positivo al negativo. El historiador del anarquismo Angel Cappelletti resume lo que acabamos de argumentar afirmando que, desde siempre, los libertarios han opuesto a un orden trascendente y externo uno exquisitamente immanente. Este surge de la vida misma y no sólo es “el único auténtico sino también el único sólido y duradero, (y) supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable”<sup>522</sup>. La ambigüedad no podía ser más evidente: el orden impuesto, para los anarquistas, no es el verdadero orden, que en cambio reside en un immanente desarrollo de las fuerzas sociales. En el siguiente párrafo veremos más detenidamente las consecuencias políticas de esta noción ontológica y que no es difícil intuir ya desde ahora: el orden está inscrito en la sociedad y el desorden es un sistema creado por el poder. La anarquía es entonces el esfuerzo por re-conquistar este orden. El anarquismo, en conclusión va “más allá de la anarquía”: el anarquismo clásico tiene muy poco a que ver con el concepto de *an-arché*, tal y como ha sido formulado por Schürmann. Se perfila entonces una disonancia entre el anarquismo como movimiento exquisitamente político, y la anarquía como principio ontológico: el anarquismo clásico piensa el orden como algo inscrito en la sociedad y en la historia y, por ende, se queda anclado a un *arché*. El riesgo que se corre es, como es intuitivo, dejar de cuestionar el orden mismo como expresión de poder. Así Tomás Ibáñez pone la cuestión:

---

*síntesis anarquista*, La revista Blanca, 1929, p. 618).

<sup>520</sup> Proudhon P.J., *¿Que es..op.cit* p. 14.

<sup>521</sup> La misma idea la afirma también Henry Avron al distinguir entre una “anarquía negativa”, como negación de la dominación, y una “anarquía positiva”, como edificación de una sociedad nueva (Avron H., *op.cit.*, p. 49).

<sup>522</sup> Cappelletti A., *La ideología anarquista*, Madre Tierra, Móstoles, 2001, p. 15.

...quien dice *Orden* está diciendo también *Poder*. Todo *principio de orden* es al mismo tiempo un *principio de poder* por el hecho mismo de que *todo Orden conlleva una coerción* ejercitada en contra de la entropía que lo amenaza [...] quienes gustan de repetir que *la anarquía es la más alta expresión del orden* no se percatan del carácter autocontradictorio de su afirmación. Curiosamente, sus palabras no están diciendo sino que *¡la anarquía es la más alta expresión del poder!* Si es cierto que toda vida social requiere un cierto Orden, y si es cierto que toda vida social es estructurante, a la vez que está estructurada, entonces parece que las concepciones libertarias sobre el poder deberán ser revisadas algún día para que sean coherentes con esos hechos sin abandonar, por ello, sus presupuestos básicos<sup>523</sup>

### **2.2.2. La política. La noción de poder en el anarquismo clásico.**

Bakunin y Proudhon, a pesar de las “limitaciones” que hemos puesto en evidencia, querrían asestar un duro golpe a la noción hegeliana de razón. Desde el punto de vista libertario, era especialmente peligrosa la idea de una razón que recorre la historia y que encuentra su realidad realizada en el Estado (prusiano). El anarquista Rudolf Rocker, refiriéndose a Hegel, dice tajantemente:

Nadie ha rendido semejante culto al Estado; nadie como él ha arraigado el espíritu de la servidumbre voluntaria en los cerebros de los hombres. Ha elevado el estatismo a principio religioso y ha puesto en una línea las revelaciones del Nuevo Testamento con los conceptos jurídicos del Estado encerrados en artículos legales<sup>524</sup>

Hegel, a través de la idea del Estado como encarnación de la Razón de la historia, consigue fundamentar el poder sobre bases pos-teológicas. El orden político deja de presentarse como la base terrenal de un poder trascendente (Dios), y encuentra en la inmanencia su única legitimidad; pero se trata de una inmanencia que se fundamenta en la mismísima razón y no, por ejemplo, en un acuerdo (como es el caso de los contratualistas)<sup>525</sup>. De ser así, el poder se basaría en cimientos poco sólidos: el acuerdo, no deja de ser un acto arbitrario y discrecional, de los seres humanos y por esto, a los ojos de Hegel, el contratualismo era en última instancia una tentativa parcial y fracasada de

---

<sup>523</sup> Ibáñez T., *¿Porqué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 36.

<sup>524</sup> Rocker R., *Nacionalismo y cultura*, Tupac, Buenos Aires, 1942, p. 245.

<sup>525</sup> Para una explicación completa de la noción hegeliana de Estado cfr. Sabine G.H., *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1990, pp. 477-503.

fundamentación del poder<sup>526</sup>. El Estado no puede entonces ser simplemente el fruto de la voluntad de individuos libres, porque ello mismo es la “condición de posibilidad” de la libertad: no hay libertad fuera del Estado que es ello mismo, dice Hegel, la “realidad de la libertad concreta”<sup>527</sup>. El Estado, que Hegel también define “autofinalidad absoluta e inmóvil”, sólo puede hallar en sí mismo (*an sich*), y no en esencias trascendentes, la justificación de su presencia. De ahí que el filósofo de Jena puede decir pomposamente que “la marcha de Dios en el mundo es lo que es el Estado”<sup>528</sup>. Para él, no hay nada superior y más sagrado que el Estado. En conclusión: si Hegel consigue superar la legitimación teológica del poder, no se puede decir lo mismo de la legitimación metafísica. Divinizando por completo la inmanencia, Hegel hace del Estado algo como un Dios terrenal que ya no necesita ser legitimado “desde afuera” (la Iglesia por ejemplo) y, por ello es más fuerte que nunca. Nunca hubo, adentro del pensamiento anarquista, tal coincidencia de visiones como en la crítica al sistema político-metafísico de Hegel: Bakunin, Proudhon, Kropotkin, Stirner (sólo para citar algunos) denuncian al unísono la “impostura” hegeliana. Para ellos, el sistema hegeliano no destruye la idea de absoluto/eterno/infinito, sino que sólo la desplaza de lo trascendente a lo inmanente. Como antaño, el poder político sigue legitimándose sobre conceptos metafísicos: antes Dios, ahora la razón. El Estado moderno, en conclusión, sigue siendo un ser “metafísico” y todos los modernos conceptos del Estado son conceptos religiosos.

La crítica anarquista al Estado moderno, de hecho, no se limita al aspecto “politológico”, sino que quiere minar las verdaderas bases del Estado, revelando su origen teológico. Proudhon por ejemplo afirma que la dificultad que se tiene al acercarse al tema de la autoridad es lo mismo que hay para demostrar la existencia de Dios. Esto se debe a que ambos conceptos son indemostrables en cuanto no son objeto de pensamiento, sino materia de fe. Según Proudhon, Dios y el Estado van estrechamente aparejados por lo menos bajo dos aspectos: primero, la existencia de un Ser superior traería consigo la necesidad de un poder terrenal como sistema de mediación entre este Ser y la humanidad; segundo porque tanto Dios como el Estado encadenan al hombre en un sistema de *creencias*, quitándole lo que le es propio. La creencia en Dios y la en el Estado procede, para el teórico francés, de la necesidad del hombre de *representarse* en algo, que antes era Dios y, con la modernidad, el Estado:

Lo que la humanidad busca en la religión y llama *dios* es ella misma. Lo que el ciudadano busca en el gobierno, y llama *rey*, *emperador* o *presidente* es a sí mismo también, el la libertad. Fuera de la humanidad no hay dios; el concepto teológico no tiene sentido fuera de la libertad no hay gobierno; el

---

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>528</sup> Hegel G.F., *Rasgos...op.cit.*, p. 302; p. 307.

Salta a la vista aquí lo que me permitiré llamar de ahora en adelante “feuerbachismo político”, es decir la idea según la cual el Estado, igual que Dios, priva al hombre de sus calidades más admirables y se las atribuye como suyas. Asimismo, Bakunin acerca los dos conceptos ya en el título de su obra más conocida (y tal vez más filosóficamente densa), *Dios y el Estado* (1882). Allí, el ruso define el Estado “la religión más flagrante, cínica y más completa de la humanidad”: el poder terrenal no es otra cosa que el reflejo secularizado de una visión metafísica del mundo y lo demuestra el hecho que, para poder funcionar, ello se sirve de dogmas imperecederos (o “conceptos metafísicos” como los llama el propio Bakunin), como el de Patriotismo o de honor:

mesías, profetas, legisladores, divinamente inspirados, emperadores, reyes y todos sus funcionarios y ministros, representantes y servidores consagrados de las dos grandes instituciones que se imponen a nosotros como establecidas por dios mismo para la dirección de los hombres: de la iglesia y del Estado. Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de dios, es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa más que cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefanda de un amo celeste<sup>530</sup>

Dios y el Estado comparten entonces el mismo principio: ambos se arropan en alguna esencia trascendente y, sobre todo, ambos engendran una relación de subordinación del hombre. Igual que antaño la Iglesia, el Estado moderno es el gestor de la espiritualidad del hombre, y le provee consuelo y esperanza:

todo Estado es una iglesia terrestre, igual que toda iglesia es un estado celestial<sup>531</sup>

Malatesta hace eco a su maestro Bakunin y define la relación del hombre con el Estado como una relación metafísica, que se basa en la “concepción del Gobierno como un ente moral con ciertos atributos de razón, de justicia, de equidad, que son independientes de las personas encargadas de la función gubernamental”<sup>532</sup>. También para Malatesta pues sería limitado ver en el Estado algo como una simple organización, por lo compleja que fuera, sino que ello es ante todo una entidad metafísica. El ya citado Rocker así se expresa al respecto:

---

<sup>529</sup> Proudhon P.J., *Confesiones de un revolucionario*, Guilda de Amigos del Libro, Barcelona, 1935, p. 14.

<sup>530</sup> Bakunin M., *Dios y..op.cit.*, p. 91.

<sup>531</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 165.

<sup>532</sup> Malatesta E., *op.cit.*, p. 112.

Todos los sistemas de dominio y las dinastías de la antigüedad derivaron su origen de una divinidad [...] el temor a Dios fue siempre la condición espiritual de toda sumisión voluntaria [...] pues esta sumisión constituyó en todo instante el fundamento de la tiranía [...] Todo poder procede de Dios, toda dominación, de acuerdo con su más íntima esencia, es divina<sup>533</sup>.

Su importante *Nacionalismo y cultura* (1933) tiene por objetivo hallar el fundamento metafísico del poder político. Rocker no está tanto interesado en demostrar la consabida tesis según la cual los sistemas políticos han, desde siempre, procurado hallar su legitimación en una esencia ultraterrena, sino que toda autoridad mantiene un vínculo con la idea de Absoluto, gracias a la cual puede mantener los súbditos en una condición de dependencia psicológica<sup>534</sup>. Las mismas ideas “laicas” de Razón, Voluntad General, Bien para la mayoría, etc., siguen rodeadas de una aurea de sacralidad que permite su eficacia. Stirner, como veremos, será el más agudo crítico del carácter teológico del Estado moderno. Según los anarquistas, la naturaleza teológica del Estado está inscrita en su mismo acto de nacimiento. Como buenos “genealogistas”, los teóricos ácratas beben el mito del origen espontáneo del Estado y procuran revelar las relaciones de fuerza y poder que ello esconde. Así, Bakunin por ejemplo, el Estado moderno es un producto de la Reforma Protestante: las cabezas coronadas de Europa usurparon el poder a la Iglesia y crearon una autoridad secularizada basada en la noción de derecho divino. Esto hace del Estado moderno “el hermano menor” de la Iglesia<sup>535</sup>. Piotr Kropotkin (1842-1921) también atribuye el surgimiento del Estado a factores religiosos, como el creciente autoritarismo de la Iglesia en la sociedad, además que a otros factores, como la dominación histórica del derecho romano, el nacimiento de la ley feudal, y el mismo deseo de autoridad por parte de los gobernados<sup>536</sup>.

En conclusión: para los anarquistas, la subversión del poder pasa a través de la negación de aquellos conceptos metafísicos que lo legitiman. El rechazo a Dios y el Estado, al poder divino como al poder secular, es el rechazo al *arché* en cuanto principio metafísico. Desvelando el origen teológico de los conceptos políticos modernos, los anarquistas no están sólo desenmascarando la falsa neutralidad del Estado, sino que están rechazando el *arché* “en cuanto tal”. Éste, y no otro, es el sentido del lema *ni dieux ni maitre*<sup>537</sup>. Se entiende pues porqué los libertarios piensen el Estado

---

<sup>533</sup> Rocker R., *op.cit.*, pp. 50-51.

<sup>534</sup> *Ibidem*, p. 60-63.

<sup>535</sup> Bakunin M., *Dios..op.cit.*, p. 93.

<sup>536</sup> Cfr. Kropotkin P., *El Estado y su papel histórico*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2003, pp. 43-50.

<sup>537</sup> Al Estado como entidad vertical, que ejerce un poder centralizado, los anarquistas contraponen un modelo autogestionado de tipo federativo, el de las libres asociaciones de trabajadores, en la cual los distintos intereses no son reducidos por una común medida pre-establecida, sino que es “el orden de los átomos, cuyas acciones y reacciones se combinan hasta el infinito (cfr. Avron H., *El anarquismo en el siglo XX*, Taurus, 1971, p. 60).

como el verdadero sitio del poder. El Estado es la forma de poder “más primigenio”, por así decirlo, del cual derivan todas las otras formas de dominación, como por ejemplo la empresa privada, la familia, la escuela, etc. La imagen de las relaciones de poder que tienen los anarquistas clásicos es entonces la de una recta descendente que, desde el Estado, baja hasta los meandros más íntimos de la sociedad civil. Distintamente de las relaciones de dominación que tienen lugar en el seno de la sociedad civil, la del Estado es una forma de poder *exquisitamente política*, y lo es por la relación directa del Estado con el *arché*. Al respecto Eduardo Colombo nota muy lucidamente que:

El poder político o dominación, pensamos nosotros, se constituye con la *institucionalización* de la relación mando/obediencia en el seno del sistema simbólico de legitimación, que es al mismo tiempo el principio de organización jerárquica de la sociedad. Ese principio (*arché*) de organización jerárquica, al acaparar la definición de “lo político”, desarrolla un proceso de autonomización de la instancia política que produce dos efectos: el primero es la ruptura radical entre el nivel político de legitimación del poder (que se convierte en la definición del Estado) y la sociedad civil, el segundo es el de colocar toda relación [...] bajo la determinación de una *obligación política o deber de obediencia*<sup>538</sup>

En resumidas cuentas: el Estado, para los anarquistas, encarna la relación de poder más originaria y fundamental, de la cual derivan todas las otras relaciones de poder (en la familia, en la empresa, etc.) por su capacidad de monopolizar simbólicamente el *arché*. A pesar de que haya tal vez llegado el momento de “actualizar” esta imagen de las relaciones de poder (también a la luz del análisis foucaultiano), sin embargo es preciso reconocerles a los anarquistas el mérito por haber visto en el Estado un poder autosuficiente e irreducible a otros factores. *La política*, como detallaremos enseguida es, para los anarquistas, una esfera autónoma, con una lógica propia y que, a pesar de estar influida por otros factores, no se puede reducir a ellos. Este es quizás uno de los mayores logros de la teoría política anarquista y la razón de su radicalidad respecto a las demás teorías revolucionarias, primero el comunismo. De hecho, la diferencia en la manera de entender el Estado es uno (no el único) motivo de tensión, tanto teórica como práctica, entre anarquismo y comunismo. Veamos pues el tema más de cerca.

*Grosso modo*, es posible adscribir la noción comunista del Estado, y entonces de *la política*, a una visión fundamentalmente instrumental, tal y como es expresada sencillamente en la conocida formula marxiana “la estructura produce la super-estructura”. Según Marx, esta última, del cual forma parte el Estado también, es el producto de una serie de procesos de producción que tienen lugar dentro de la sociedad civil. El Estado, por lo tanto, no es un actor neutral que se pone por encima de los otros actores sociales, sino que es el instrumento de una clase, la burguesía, sobre otra,

---

<sup>538</sup> Colombo E., *El espacio político de la anarquía*, Nordan Comunidad, Buenos Aires, 2000, pp. 100-101.



el proletariado. Sin embargo Marx y Engels acerca a esta visión instrumental del Estado, otra de tipo más “autonomista”, donde presentan el Estado como una maquina cuyo funcionamiento es relativamente independiente de las lógicas económicas y productivas. Ésta última postura es más evidente en los escritos juveniles de Marx, sobre todo en el ensayo *El 18 Brumaio de Luis Bonaparte*. Aquí el pensador de Treviri parece inclinarse hacia una interpretación del Estado como ente autosuficiente y dotado de una “voluntad” irreductible a los intereses de la burguesía. Marx nota cómo, después del golpe de Estado de 1851, Luis Bonaparte consiguió centralizar el poder político y hasta volverlo en contra de los intereses económicos de la burguesía:

Lejos de ser la *sociedad* misma la que se conquista un nuevo contenido, parece como si simplemente el *Estado* volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana<sup>539</sup>

En aquella ocasión, admite Marx, “el Estado parece haber adquirido completa autonomía”, pero a la vez añade que “el poder del Estado no flota en el aire”: Bonaparte, a finales de cuentas, seguía representando unos intereses de clases, los de los campesinos parcelarios (clase pequeño burguesa)<sup>540</sup>. La conclusión de Marx es que, aunque este Estado hubiera sin duda alguna logrado una independencia política muy considerable, sin embargo seguía siendo un aparato que gobernaba *en y para* los intereses económicos de clase. Por lo tanto, en el análisis de Marx, el Estado bonapartista era una monstruosa creación de la clase capitalista que, para contrarrestar el avance de la clase obrera, había puesto al poder un tirano que luego se le tornó en su contra. Marx define entonces el Estado bonapartista una expresión deforme e hipertrófica del poder burgués, un monstruo descontrolado que la burguesía, para poder recobrar el poder económico, tuvo que matar. Así, la caída de Luis Bonaparte, concluye Marx, fue ópera de la misma burguesía que ya no podía tolerar su propia creación. En conclusión: en *El 18 Brumaio de Luis Bonaparte*, donde Marx brinda un análisis del poder político como algo relativamente independiente de las relaciones de producción, se acaba reafirmando la visión según la cual el Estado es siempre y en última instancia el resultado de un proceso extra-político que remite a las dinámicas económicas de la sociedad civil<sup>541</sup>.

---

<sup>539</sup> Marx K., *El 18 Brumaio de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003, p. 13.

<sup>540</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>541</sup> A la raíz de éste escrito de Marx, autores como David Held y Joel Krieger han notado la ambigüedad marxista respecto a la cuestión de la autonomía estatal, afirmando que las dos maneras de considerar la relación estructura (económica) y suer-estructura (política), son ambas correctas, es decir, es válida tanto aquella posición que considera el estado neutral y entonces un útil instrumento para la lucha revolucionaria, tanto la otea postura que a cambio ve el estado el simple y puro reflejo de la lucha de los intereses económicos que se hallan en su base y entonces como el arma de la burguesía, que ha de ser quebrantado. Held D., Krieger J. “Theories of the State: Some Competing Claims,” en *The State in Capitalist Europe*, Allen & Unwin, Winchester, 1984, pp. 1-20.

Como para Bakunin y Proudhon, también para Marx Hegel es el padre edípico y hasta uno podría sentirse tentado a leer la polémica entre Marx y los anarquistas como un distinto posicionamiento respecto a Hegel. Marx también, como Bakunin y Proudhon, procura “superar” la dialéctica hegeliana sobre todo la visión hegeliana del Estado liberal como del agente ético al interior del cual ya se han superado las contradicciones de la sociedad civil. Como hemos visto, para Hegel el Estado moderno representaba la culminación de la racionalidad y la moralidad, y era la superación (*Aufhebung*) de la conflictividad de la sociedad civil. El Estado pues ya gobernaba en nombre de un interés universales y según leyes universales<sup>542</sup>. Marx, como es ampliamente consabido, contesta la visión hegeliana de un Estado universal que engloba y representa la totalidad de la sociedad y, en su lugar, brinda la más realista noción del Estado como representantes de intereses muy parciales. En conclusión: el Estado, para Marx, no es ni neutral ni independiente sino que hace los intereses económicos de la burguesía <sup>543</sup>. En esta óptica, las parafernalias democráticas (rituales, celebraciones, etc.) que sirven para fomentar la participación ciudadana, no son otra cosa sino una mascarada engañosa con la cual el Estado capitalista oculta su poder:

Cada etapa de la revolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada por el correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales, asociación armada y autónoma en la comuna, en unos sitios república urbana independiente; en otros tercer Estado tributario de la monarquía; después, durante el periodo de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa<sup>544</sup>.

Ralph Milliband resume muy eficazmente la teoría marxista del Estado afirmando que, para Marx, “el Estado tiene la ilusión de ser determinante, mientras que es determinado”<sup>545</sup>. Norberto Bobbio nota que la peculiaridad de la noción marxista del Estado, y su gran diferencia respecto de Hegel, está en la idea de *violencia*: el aparato estatal, según se dice en el *Manifiesto*, es la “violencia organizada de una clase para la opresión de otra” y, por esta razón, todas aquellas relaciones económico/sociales de dominación que gobiernan la sociedad civil no quedan superadas adentro del Estado, sino sólo “absorbidas” por ello. El Estado, por lo tanto, no sólo no logra superar las

---

<sup>542</sup> Cfr. Hegel G.F., *Rasgos..op.cit.*, pp. 316-327.

<sup>543</sup> Miliband R., *The State in Capitalist Society*, Basic Books, N.Y., 1969, p. 5.

<sup>544</sup> Marx K., Engels F., *El Manifiesto Comunista*, Turner, México, 2007, pp. 157-158.

<sup>545</sup> Miliband R., “Marx and the state”, en Miliband R., Saville J., *The socialist Register*, Monthly Press Review, 1965, N.Y., p. 280.

tensiones de la sociedad civil, sino que las fomenta y las acucia, ya que ello es la *longa manus* de los intereses burgueses<sup>546</sup>. Para Marx, no puede una verdadera trascendencia al interior del Estado moderno, sino sólo más allá de ello. Como Hegel, también él aboga por un Estado Total, pero en un sentido diferente: para ambos el Estado Total, superando la conflictividad de la sociedad civil, tiene que hacerse representante “universal” y expresión de los intereses de todos, pero distintamente de Hegel, Marx no ve posible la reconciliación de la sociedad civil *en* el marco del Estado. Hace falta, para Marx, romper con el Estado liberal y el autor de esta ruptura será aquella clase que, superando el conflicto de clase, se convertirá en “clase universal”:

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. [...] Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.<sup>547</sup>

Una vez eliminadas las condiciones de la explotación burguesa, la dictadura del proletariado procedería a derrocar el Estado mismo. La sociedad sin clases y sin Estado es el fin último del proyecto marxista. Sin embargo este proyecto de disolución final no tiene, en Marx, la virulencia y la intensidad de la propaganda anarquista. Por dos motivos. Primero, porque en el pensamiento marxista la relación entre estructura y superestructura es de tipo asimétrico y ascensional: *la política* (esto es, el Estado) está en última instancia siempre determinada por factores de orden económico, de la cual depende y, a raíz de ello, el marxismo no es una filosofía política anti-estatalista de por sí. Segundo: el Estado, aunque en la forma de Estado proletario, tiene para Marx un papel altamente transformador. En conclusión Marx, nota Paul Thomas, no se desprende totalmente del marco hegeliano y de la necesidad en un Estado, aunque transitorio (pero fuertemente centralizado)<sup>548</sup>. Más en general, Marx nunca consiguió lidiar con el problema político de la autoridad que se convierte en un “espectro” que acecha tanto la sociedad como la política marxista (se piense en la fábrica, el partido, el sistema tecnológico etc.) Tal vez la razón de este fracaso se debe buscar en el reduccionismo del análisis marxista y en la incapacidad de pensar razones de opresión que no

---

<sup>546</sup> Bobbio N., *Ni con Marx ni contra Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 136.

<sup>547</sup> Marx K., Engels F., *op.cit.*, pp. 175-176.

<sup>548</sup> Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, pp. 78-79.

fueran exclusivamente económicas<sup>549</sup>. Este reduccionismo es evidente en *Sobre la cuestión Judía*, donde Marx responde a la propuesta de Bruno Bauer de emancipar la sociedad civil de la tiranía religiosa a través de la secularización del Estado mismo. Según Marx, no sólo el intento de garantizar la libertad religiosa a través del Estado está de por sí destinado al fracaso, sino que la emancipación política es poca cosa si no sirve para una más general emancipación humana: una emancipación que se limitara al nivel político acabaría a su pesar reforzando la religión en el interior de la sociedad civil y, por ende, exacerbaría la división entre interés general e interés privado, Estado y sociedad civil. La postura de Marx y la de Bauer, más allá de los temas específicos, ilustran un muy distinto entendimiento del Estado: mientras Bauer hace hincapié en el Estado y en su papel posiblemente emancipador, en cambio Marx considera inefectivo un cambio que no proceda de la sociedad civil. Para Marx es impensable creer que el Estado pueda liberar la sociedad civil, ya que ello no es otra cosa sino el reflejo de las relaciones económicas que en aquella tienen lugar. Se entiende pues porqué, desde la óptica de Marx, la propuesta de Bauer habría acabado profundizando la distancia entre Estado y sociedad civil: todas las desigualdades y los conflictos de la segunda sólo se habrían “derramado” en el primero. Marx es claro en su postura:

El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular, sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad<sup>550</sup>

Según él, Bauer, al pensar que el Estado pueda actuar prescindiendo de los factores económicos, ignora las “causas objetivas” de la dominación. Sin embargo, la posición de Bauer que, como hemos visto, de ninguna manera era un anarquista, se asemeja a la postura ácrata acerca del Estado (que Bauer consideraba una fuerza positiva de transformación y los anarquistas un factor de negativo de destrucción)<sup>551</sup>. Los anarquistas tienen, como hemos anticipado, una visión descendiente del poder: no desde la sociedad civil hasta el Estado (como los marxistas), sino desde el Estado (que monopoliza simbólicamente el *arché*) hacia la sociedad civil. El Estado es, para la teoría política anarquista, una institución independiente e imposible de instrumentalizar porqué tiene una lógica

---

<sup>549</sup> Draper H., *Karl Marx's Theory of Revolution, vol.1: State and Bureaucracy* Monthly Review Press, N.Y., 1977, p. 249.

<sup>550</sup> Marx K., *Paginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006, p. 21.

<sup>551</sup> Thomas P., *op.cit.*, pp.70-72.

propia. Los anarquistas coinciden pues con los marxistas en negar la *neutralidad* del Estado, pero entienden esta neutralidad en un sentido muy distinto: mientras para los marxistas, la no neutralidad del Estado indicaba su falta de contenidos propios y la dependencia de los intereses de clase, para los anarquistas en cambio la no neutralidad implica el exacto contrario, es decir la irreductibilidad de la lógica de dominación a un específico interés de clase. El Estado, en pocas palabras, no es neutral en cuanto está “más allá” de las pequeñas lógicas partidarias: ello tiene su lógica y sus prioridades y, más bien que ser estar determinado por los procesos económicos, es él mismo que, con su acción, los determina. Estando así las cosas, para los anarquistas, sería un acto de ingenuidad pensar que uno se pueda servir del Estado para finalidades revolucionarias, como quieren los marxistas. Decir Estado revolucionario es decir un oxímoron ya que el Estado es, por definición, conservador e interesado a perpetuarse en el espacio y en el tiempo. En pocas palabras, para los anarquistas, los marxistas cometen un acto de ingenuidad o de consciente mala fe al pensar que se puedan servir del Estado para una finalidad revolucionaria<sup>552</sup>. Sobre éste punto hay uniformidad total entre los pensadores anarquistas una incompatibilidad igual de con la teoría marxista como confirma el propio Bakunin cuando dice “Existen dos sistemas opuestos, el anarquista y el sistema de Marx, jefe de la odiosa escuela alemana del comunismo autoritario”<sup>553</sup>. Así, el mismo Bakunin liquida la propuesta de un Estado comunista de trabajadores:

...ningún Estado, por democráticas que sean sus formas, incluso la república *política* más roja, popular sólo en el sentido mentiroso conocido con el nombre de representación del pueblo, no tendrá fuerza para dar al pueblo lo que desea, es decir la organización libre de sus propios intereses de abajo a arriba, sin ninguna injerencia, tutela o violencia de arriba, porque todo Estado, aunque sea el más republicano y el más democrático, incluso el Estado pseudopopular, inventado por el señor Marx, no representa, en su esencia, nada más que el gobierno de las masas de arriba a abajo por intermedio de la minoría intelectual, es decir de la más privilegiada, de quien se pretende que comprende y percibe mejor los intereses reales del pueblo que el pueblo mismo<sup>554</sup>

Según el ruso, es la clase dominante que es la representante material del Estado y no lo contrario. La burguesía es sólo una manifestación del Estado y no basta con destruir su poder para liberarse de un sistema opresivo, ya que el Estado creará otra clase (la temida *burocracia roja*) a través de la cual perpetuará el poder porque “todo Estado, sin exceptuar su Estado popular, es un yugo que, por una parte, engendra el despotismo y, por la otra, la esclavitud”<sup>555</sup>. Llámese monarquía o república:

---

<sup>552</sup> Saltman R., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Greenwood Press, Connecticut, 1983, p. 69.

<sup>553</sup> Cit. en Díaz C., *El anarquismo como fenómeno político-moral*, Ed Mexicanos Unidos, México, 1977, p. 32.

<sup>554</sup> Bakunin M., *Estatismo..op.cit*, p. 31.

<sup>555</sup> *Ibídem*, p. 211.

el Estado no dejará de ser Estado, es decir tutela oficial [...] de hombres competentes, *de hombres de genio y de talento*, virtuosos, para vigilar y dirigir la conducta de ese gran incorregible y niño terrible: el pueblo<sup>556</sup>.

El Estado revolucionario pensado por los marxistas sólo cambia el sujeto de la dominación, que ya no será la clase burguesa, sino una burocracia altamente especializada. A Bakunin, así como a los demás anarquistas, le es intolerable la figura del “intermediario”, como la vanguardia y el partido, y no sólo porqué toda la colectividad tiene la capacidad de crear las normas de convivencia y de acción política, sino porqué el partido es un elemento peligroso de liderazgo y de control. Bakunin es tajante a la hora de burlarse de la teoría del Estado revolucionario:

Por supuesto, todos nosotros somos socialistas y revolucionarios sinceros; no obstante, si se nos diese poder, aunque sólo fuese por el breve plazo de unos pocos meses, no seríamos lo que somos ahora<sup>557</sup>.

E proletariado a la cabeza del Estado no significa, para el revolucionario ruso, el fin de la explotación, sino sólo una forma más sutil y subrepticia de la misma:

¿Qué significa “el proletariado elevado al rango de clase dominante”? ¿Sería el proletariado entero el que se pondrá a la cabeza del gobierno? Hay aproximadamente unos 40 millones de alemanes. ¿Se imagina uno a todos esos 40 millones miembros del gobierno? El pueblo entero gobernará y no habrá gobernados. Pero entonces no habrá gobierno, no habría Estado; mientras que si hay Estado habrá gobernados, habrá esclavos.<sup>558</sup>

A raíz de esto, Bakunin hasta llega a afirmar que, en realidad, la estrategia revolucionaria marxista diera un paso hacia el desarrollo capitalista, que haría más “perfecto” y soportable. El Estado marxista, en la opinión de Bakunin, no solucionaría (sino que callaría) las contradicciones de la sociedad capitalista, dejando por ejemplo intacta la división del trabajo, recreando las jerarquías industriales y dando vida a nuevas divisiones de clase<sup>559</sup>. Sin miedo a equivocarnos, podríamos dar la vuelta la frase de Millimard que citamos antes: “El Estado, que se cree neutral, determina las lógicas políticas-económicas de la sociedad”.

---

<sup>556</sup> Bakunin M., *Dios..op.cit.*, p. 38.

<sup>557</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 315.

<sup>558</sup> Bakunin M., *Estatismo..op.cit.*, p. 210

<sup>559</sup> Según Saul Newman, Bakunin representa tal vez la radicalización de las ideas marxistas, pero con la importante diferencia que “para Marx la clase dominante domina a través del Estado, para Bakunin, el Estado generalmente gobierna a través de la clase dominante” (Newman S., *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books, Lanham 2001, p. 27).

También Kropotkin ve en el Estado la forma de opresión a priori *par excellence*, sin importar de las formas históricas que vaya asumiendo. De ahí la necesidad de desenmascarar su apariencia engañosa y a veces benigna. El Estado, alerta Kropotkin, es criminal en su *función*, que es la de dominar como sea, y conservador en su *esencia*. Por esto, el Estado en cuanto tal es el más grande obstáculo a la revolución social y la idea marxista de una dictadura del proletariado es, cuanto menos, paradójica:

olvidando las lecciones de la historia, ellos no nos dirán hasta qué punto ha contribuido el Estado mismo a agravar tal situación, creando al proletariado y abandonándolo a los explotadores. Y olvidarán también decirnos si es posible acabar con la explotación mientras sus causas primeras-el capital individual y la miseria, creada artificialmente en sus dos tercios por el Estado-continúen existiendo<sup>560</sup>.

En una carta dirigida a Lenin y fechada el 4 Marzo 1920, el anarquista le reprocha la arrogancia y el cinismo de creer en una dictadura del proletariado. Aunque supusiéramos que esta estrategia fuera eficaz para derribar el sistema capitalista (“de lo que dudo” añade), seguiría siendo extremadamente muy dañina para las fuerzas sociales que hacen la revolución “desde abajo” y que garantizan su éxito. Kropotkin hasta dedica a la cuestión del Estado proletario un breve escrito, titulado precisamente *El gobierno revolucionario*, donde emite un juicio despiadado:

¡un Gobierno revolucionario! He ahí dos palabras que suenan rudamente a todos los que saben lo que es la revolución social y lo que significa el principio de gobierno, dos cosas que se contradicen y aniquilan. Hemos visto muchos gobiernos despóticos porque el despotismo es la esencia de todos los gobiernos, y frente a frente de la revolución<sup>561</sup>.

También para Proudhon gobierno y revolución se excluyen mutuamente:

Los socialistas “autoritarios” piden la “Revolución desde arriba”. “Sostienen que, después de la Revolución, es preciso conservar el Estado. Mantienen, fortaleciéndolos aún más, el Estado, el poder, la autoridad, el gobierno. Lo único que hacen es adoptar otras denominaciones [...]. ¡Como si bastara con cambiar las palabras para transformar las cosas! [...] El gobierno es contrarrevolucionario por naturaleza.<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Kropotkin P., *La conquista del pan*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005, pp. 132-133.

<sup>561</sup> Kropotkin P., *El gobierno revolucionario*, Prensa, Barcelona, 192(?), p. 41.

<sup>562</sup> Cit. en Guérin D., *op.cit.*, pp. 49-50.

Por último, Malatesta no es menos caustico en resaltar la absurdidad de un Estado revolucionario:

¡La tentativa sería simplemente absurda! Si se quiere convertir a todos los hombres en propietarios, sólo hay un medio: hacerlos a todos copropietarios de todas las cosas existentes. Entonces será cuando el Estado, es decir, el gobierno, formado no importa de qué modo, ni de cuáles personajes, deberá tomar la posesión de todo y administrarlo por cuenta de la colectividad, obligando a todo el mundo a someterse a sus leyes, a ejecutar cierta cantidad de trabajo obligatorio, en las formas indicadas ya, y a contentarse con la ración reglamentaria, con lo cual tendréis lo que se llama *socialismo de Estado*. Toda libertad efectiva, toda iniciativa, toda independencia de los individuos o de los grupos, quedaría anulada; se habría reemplazado la dominación capitalista por la de una casta de políticos y de burócratas.) ¡Una ración un poco más abundante y más segura si se quiere, pero otro tanto de libertad y de posibilidad de progreso menos!<sup>563</sup>

No es necesario detenernos mucho sobre el tema, ya que las citas previas son muy llamativas y hay acuerdo total entre los anarquistas sobre el tema. El comunismo ha sido, para los pensadores libertarios, incapaz de ver en *la política* un elemento autónomo e independiente de los factores económicos. Iludiéndose de poder utilizar el Estado como un instrumento para sus finalidades, el comunismo no se deshace del sistema de dominación, sino que lo re-affirma en el momento de la toma del poder. Ello, reduciendo el problema de la libertad y de la justicia social únicamente a factores de orden económico, ignora todas aquellas formas de dominación que no procedan de factores económicos<sup>564</sup>. En cambio, a los libertarios les son indiferentes los sistemas de gobierno, ya que el Estado *en cuanto* Estado es un sistema despótico basado sobre la conquista y la rapiña. Así, mientras los marxistas, a pesar de la crítica al Estado burgués, veían en ello algunos aspectos potencialmente emancipadores, en cambio los anarquistas afirman sin pestañear que las modernas democracias liberales son sólo más hábiles en embellecer su rostro, detrás del cual esconden un guiño siniestro. Podríamos resumir la diferencia entre la teoría política anarquista y la comunista con las palabras claras e inequívocas de Engels que, en una carta dirigida a Marx y fechada 1883, así se expresa:

---

<sup>563</sup> Malatesta E., *op.cit.*, pp. 19-20.

<sup>564</sup> Sin embargo hay una fractura al interior del propio movimiento marxista. Luis Althusser por ejemplo ya no piensa las relaciones de fuerza que nacen en el seno de las relaciones de producción económicas como el corazón de las ulteriores formaciones políticas. Para él hay una relación simbiótica de influencia mutua entre las dos esferas, que Althusser llama “sobre determinación” (cfr. Althusser L. *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid, 2003). Aún así, Althusser no renuncia por completo a la noción de preminencia de la economía sobre la política y afirma que la primera juega en última instancia un papel decisivo y predominante sobre factores de otro tipo, como la política. En tiempos más recientes Ernesto Laclau y Chantal Mouffe lanzan una severa crítica al “esencialismo” marxista y felicitan todas aquellas luchas de emancipación que no se encuentran estrechamente vinculadas a la lucha proletaria y al determinismo económico (cfr. Laclau E., Mouffe C., *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004).



Los anarquistas plantean las cosas al revés. Afirman que la revolución proletaria debe *comenzar* echando abajo la organización política del Estado (...) Pero destruirla en ese momento significaría la destrucción del único órgano mediante el cual el proletariado victorioso puede afianzar su recién conquistado poder, mantener a raya a sus adversarios capitalistas y llevar a cabo la revolución económica de la sociedad<sup>565</sup>

A Engels no se le pasa por alto la diferencia fundamental entre el marxismo y la escuela libertaria: esta última mal tolera las mediaciones y los compromisos entre Estado y sociedad civil, aunque fuera bajo la forma de la Dictadura del Proletariado. No puede haber ningún tipo de síntesis entre Estado y sociedad civil, que son elementos antagonistas y en lucha perpetua entre ellos<sup>566</sup>. Como veremos en el párrafo siguiente, la radicalidad de este antagonismo de debe también a una distinta noción de la emancipación: los anarquistas no se contentan con emancipar a una clase, como el proletariado, sino que quieren redimir a la sociedad entera. Así como no ascienden una clase a sujeto privilegiado de la revolución, de la misma manera piensan que la liberación deberá abarcar todo el género humano. De ahí una visión de la revolución mucho más radical que la marxista: la revolución no se puede limitar a un cambio de las relaciones de producción sino que, como dice correctamente Horowitz, tiene que consistir en “un cambio radical en las formas de vida”<sup>567</sup>. La liberación de la humanidad, en conclusión, será posible sólo si brota en el interior de la sociedad misma, y nada tiene a que ver con el método, técnico y maquiavélico, de la toma del poder estatal. Con la misma lucidez de Engels, Bakunin subraya el abismo entre comunistas y anarquistas en ocasión del Congreso de la Liga de la Paz y de la Libertad que tuvo lugar en Berna en 1868:

No soy comunista porque el comunismo [...] aspira a la absorción de todos los poderes de la sociedad en el Estado porque lleva necesariamente a la centralización de la propiedad en manos del Estado, mientras yo deseo la abolición del Estado, la desaparición total del principio de autoridad y de tutela del Estado<sup>568</sup>.

Antes de cerrar el capítulo es preciso reconocer a la teoría política anarquista el mérito por haber analizado el Estado en su autonomía y no sólo como el resultado de las dinámicas económicas que tienen lugar en la sociedad civil. En cierto sentido, la teoría política anarquista es más compleja que

---

<sup>565</sup> Cit in Guérin D., *op.cit.*, p. 17.

<sup>566</sup> Al respecto John Clark no niega totalmente la existencia de ciertos elementos de antiautoritarismo en la teoría marxista, así como de una propuesta de descentralización, y sin embargo, considerado en conjunto, su pensamiento se queda enganchado a estructuras autoritarias y centralistas que son inseparables de formas estatales y burocráticas de dominación. Clark J., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Black Rose Books, Montreal, 1984, p. 91.

<sup>567</sup> Horowitz L.I., *op.cit.*, p. 24.

<sup>568</sup> Cit. en García D., *op.cit.*, p. 119.

la marxista porque reconoce la naturaleza multifacética del poder e irreducible a un único factor. Reconociendo *la política* como sitio independiente, el anarquismo ha sido iconoclasta de una manera que el marxismo nunca ha sabido (y querido) ser<sup>569</sup>.

A pesar de lo dicho hasta ahora, surgen algunos problemas. En primer lugar, es preciso preguntarse, como hace Saul Newman, si el anarquismo no acabe siendo igual de reduccionista que el comunismo: igual que este último, ello reduciría al poder político (y ya no a la economía) la determinante de las relaciones sociales<sup>570</sup>. ¿Remplazando la economía con el Estado como punto privilegiado de análisis, no está acaso el anarquismo cometiendo el mismo error de la *reductio ad unum* del marxismo? ¿No ha simplemente sustituido la economía con el Estado como el mal supremo desde el cual todos los otros males derivan? En segundo lugar, el rechazo a la conciliación o a la mediación, lleva los anarquistas a oponer al Estado como organismo técnico, burocrático y estático, una sociedad civil no sólo autónoma respecto del aparato estatal, sino dotada de unas características morales entrañables. De hecho, si *la política* coincide con el reino de la acción técnica y decisional, la postura anti-autoritaria tiene que ser, afirma Irving Louis Horowitz, necesariamente anti-política, es decir, contraria no sólo a determinadas formas de política, sino a la política en cuanto tal<sup>571</sup>. Sin embargo, más bien que definir tan rotundamente la práctica anarquista como anti-política, sería más preciso, como hace Carlos Díaz, adscribir el anarquismo a un doble movimiento: anti-político en su rechazo a la política institucional y maquiavélica, y político por su interés en someter a crítica constante todos los aspectos “sentibles” de la vida social y política de la colectividad<sup>572</sup>. De esta política no reducible al aparato estatal, y sin embargo no anti-política nos ocuparemos en el párrafo siguiente. Hablamos, como está claro, de *lo político*.

### **2.2.3. *Lo político*: La Sociedad contra el Estado.**

En el párrafo anterior hemos visto que la lucha, tanto teórica como práctica, entre comunistas y anarquistas, vierte sobre una visión opuesta del poder: ascendente para los primeros (desde la sociedad civil hacia el Estado) y descendente para los segundos (desde el Estado hacia la sociedad civil). Por esto sería “trivial”, sugiere Horowitz, reducir estas dos concepciones del poder a una mera cuestión de táctica, en base a la cual los anarquistas quieren derrocar el Estado de inmediato,

---

<sup>569</sup> Nicos Poulantzas por ejemplo afirma que Marx pasa por alto la cuestión del poder estatal en su particularidad porque su mayor preocupación teórica era el sistema capitalista de producción. Por esto muy a menudo la cuestión del Estado queda reducida a efecto de la economía capitalista. (Poulantzas N., ‘The Problem of the Capitalist State’, *New Left Review*, 58, 1969, pp. 67-68).

<sup>570</sup> Newman S., *op.cit.*, p. 47.

<sup>571</sup> Horowitz I.L., *op.cit.*, pp. 18-19.

<sup>572</sup> Díaz C., *El anarquismo..op.cit.*, p. 117.

mientras los comunistas aplazan su abolición del Estado<sup>573</sup>. Hemos visto que la incapacidad de los marxistas de reconocer en el Estado un “sitio” autónomo de poder, lo llevó (también históricamente) a un compromiso con ello y nunca a su abolición. De hecho desde el punto de vista histórico, las revoluciones marxistas, allá donde hayan tenido éxito, han perpetuado (reforzándolo) el aparato estatal. Para decirlo con Foucault, ellas han sido un mero “cambio de guardia”<sup>574</sup>. Por su lado el anarquismo ha logrado desmarcarse de las mallas demasiado estrechas mallas del determinismo económico, abriéndose a la crítica a formas no económicas de poder. *La política* es pues analizada en su autonomía e independencia respecto de las dinámicas de la sociedad civil. Pero, como anticipamos en el cierre del párrafo, si *la política* no puede de ninguna manera ser sólo el reflejo institucionalizado de las relaciones de fuerzas de la sociedad civil, entonces esta última no puede ser “traducible” en términos políticos. En otras palabras: el anarquismo, en la medida en que reconoce plena autonomía e independencia al aparato político, tiene también que hallar un ámbito antagonista y de resistencia. Este es el ámbito de *lo político*. Y sin embargo esta esfera, como veremos enseguida, ya no es aquel magma indefinido del cual hablaban Arendt y Schmitt, sino el “verdadero” lugar de aparición de la alternativa. La distinción entre *la política* y *lo político* indica, en el anarquismo, dos “sitios” distintos, dos esferas autónomas e independientes, respectivamente el lugar del poder y el del contrapoder, el Estado y la sociedad civil, el desorden organizado y el orden espontáneo. Entre ellas, se da la guerra en un sentido schmittiano. Bakunin por ejemplo, después de haber definido la revolución como la “guerra que destruye hombres y cosas”, distingue entre una revolución política y una revolución social. Mientras la primera, que les gusta a los marxistas, implica el uso de la violencia revolucionaria para la toma del poder, la segunda en cambio mira a trascender el poder estatal *tout court*<sup>575</sup>. Por lo tanto, si la primera desembocará en una violencia masiva y en una nueva forma de dominación, la segunda tiene por finalidad libera la humanidad del poder y de la violencia misma:

el Estado por una parte, la revolución social por la otra, he ahí los dos polos cuyo antagonismo constituye la esencia misma de la vida pública actual en toda Europa [...] Tal es la vasta ruta popular de la emancipación real y total, accesible a todos y, por consiguiente, realmente popular, ruta de la

---

<sup>573</sup> Horowitz I.L., *op.cit.*, pp 23-24.

<sup>574</sup> Foucault M., *Inutile de se soulever*, en *Le Monde*, n° 10.661, 11-12 Mayo 1979, pp. 1-2.

<sup>575</sup> Gustav Landauer, en un escrito de principios de siglo, estableció una distinción entre la acción política y la social basándose en una afirmación de Proudhon según la cual la revolución social era totalmente diferente de la revolución política. Las ideas políticas de Landauer fueron desarrolladas por su amigo Martin Buber en el ensayo “La Sociedad y el Estado”. La diferencia entre el Estado y la Sociedad es la diferencia que hay entre dos géneros de relaciones y dos tipos de conducta que siempre han coexistido, pero que frecuentemente no han sido diferenciados. Mientras que el principio social entraña toda acción llevada a cabo por hombres iguales que cooperan de común acuerdo, en cambio la acción “política” lleva a relaciones de dominio y de subordinación, y es propia del Estado. Según Buber, la política otorga a los hombres de poder aún más poder para cumplir una función determinada, así que prolongan y consolidan este excedente de “poder”, poder que en realidad procede del cuerpo social en su conjunto.

revolución social *anarquista*, que surge por sí misma del seno del pueblo, destruyendo todo lo que se opone al desborde generoso de la vida del pueblo a fin de crear luego, desde las profundidades mismas del alma popular, las nuevas formas de la vida social libre<sup>576</sup>

Este paso de Bakunin, aunque tal vez no brille por su originalidad, rinde cuenta de un eje fundamental del pensamiento anarquista: la relación entre violencia y Estado:

Estado significa precisamente *violencia*, la dominación por la violencia, enmascarada, si es posible y, si es preciso, franca y descarada<sup>577</sup>.

La violencia estatal, tal y como la entienden los anarquistas, no es sólo el uso de la fuerza por parte del aparato estatal para mantener el orden social, sino algo más profundo y que atañe el terreno ontológico. Ella es la misma condición ontológica del Estado, que existe gracias a una *violencia originaria y primordial* sobre la sociedad. La violencia, en otras palabras, es el fenómeno originario del poder. Dicho sea entre paréntesis, las añejas discusiones acerca de la violencia anarquista fallan el tiro si olvidan este “factor genealógico” acerca de la violencia. Se comparta o no su discurso, los anarquistas son consecuentes con su premisa: si el poder no deriva de las lógicas económicas y productivas, sino que reside en sí mismo, entonces su origen se debe hallar en una primitiva y brutal imposición de la fuerza sobre una sociedad civil armónica y pacífica. La genealogía del poder anarquista es, por así decirlo, proto-nietzscheana: el Estado es el monstruo frío que, detrás de sus formas armoniosas y su perfil apolíneo, esconde el caos dionisiaco del conflicto, el gran follón de la guerra. Detrás del velo de Maya, del mundo de la representación, lo que Bakunin llamaba la “ficción liberticida”, se esconde una voluntad de potencia y de conquista. Así, cuando el anarquista ruso tilda de “mentirosas, arbitrarias, despóticas y funestas” todas las autoridades, quiere desenmascarar su cara oculta, es decir la violencia brutal que las ha engendrado y que sigue manteniéndolas en vida. En pocas palabras, la filosofía política de los anarquistas es consecuente con su visión ontológica: así como el *arché* nunca es algo neutral sino el resultado de luchas entre fuerzas opuestas y antagónicas, de la misma manera el Estado no es fruto de un desarrollo evolutivo, sino del uso masivo de la violencia contra la sociedad civil, de la conquista y del pillaje, “con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones”<sup>578</sup>.

También Kropotkin, en su ya mencionada contra-historia del Estado, relaciona explícitamente el nacimiento del Estado moderno a un acto de desposesión salvaje, y lo compara a una máquina

---

<sup>576</sup> Bakunin M., *Estatismo...op.cit.*, p. 27 y p.158

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>578</sup> Bakunin M., *Dios...op.cit.*, p. 94.

infernall que arrastra todo lo que encuentra en su camino y que, a medida que avanza, crea formas brutales de servidumbre:

El Estado es la guerra [...] Allí donde fue abolida la servidumbre, se reconstituyó nuevamente bajos mil formas diversas y nuevas [...] ¿Acaso podía salir otra cosa de la miseria estadista, cuando su primera preocupación fue anular la comuna del pueblo, después la ciudad, destruir todos los lazos que existían entre los campesinos, poner sus tierras a merced del saqueo de los ricos...?579

Por su parte William Godwin (1756-1836), pionero del pensamiento anarquista, interrogándose acerca del nacimiento del Estado, formula tres hipótesis: podría haber nacido por un voluntad de Dios, por un contrato, o por el uso de la fuerza, pero, nos dice, en el primer caso sería difícil detectar cual gobierno haya en realidad querido Dios y cual no; en el segundo caso, el contrato que da vida al gobierno resultaría nulo, porque habría violado el principio de la inalienabilidad del juicio personal; pues, sólo queda la tercera hipótesis: el uso de la violencia580. En conclusión: para estos (y otros) pensadores, la violencia tiene es el factor primigenio del Estado (y no las relaciones de explotación económica en el ámbito de la sociedad civil). En cierto sentido, el modelo genealógico anarquista se acerca de manera impresionante a las investigaciones de Foucault sobre la relación entre política radical y guerra, que fueron objeto de lectura en el College de France (1975-1976) con el nombre *Il faut défendre la société*. Como los anarquistas, también Foucault intenta estudiar las relaciones de poder en su especificidad, es decir, dejando de lado las teorías “economicistas” compartidas por marxistas y liberales, y lo hace descifrando las configuraciones de poder según un “modelo de guerra”:

Me parece, de hecho, que en las relaciones bélicas, en el modelo de la guerra y en el esquema de las luchas, se puede encontrar un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político. Se tratará, por lo tanto, de tratar de descifrar el poder político en términos de guerra, de lucha, de enfrentamiento581.

Foucault propone estudiar el poder, o mejor, el espacio más acá del poder, no según el modelo del consenso y del acuerdo, sino del choque de fuerzas (tanto al nivel estatal, como micro-físico). Hay más: Foucault coincide con los anarquistas también en la metodología utilizada, ya que él también rechaza la perspectiva “soberanista”, esto es, el discurso de legitimación del poder. El filósofo francés precisa que un estudio del poder en términos de guerra ha sido posible tras la aparición, en

---

579 Kropotkin P., *El Estado ..op.cit*, p. 56.

580 Godwin W., *Investigación cerca de la justicia política*, Americalee, Buenos Aires, pp. 215-220.

581 Foucault M., *Genealogía..op.cit*, p. 27.

la escena histórico-política, de un tipo de discurso sobre la guerra, contemporáneo al nacimiento de los Estados modernos y en oposición a ellos. Éste discurso “histórico-político”, como lo llama Foucault, ha tenido el mérito de ver, por primera vez, la guerra como la condición ontológica de la sociedad, como el ser oculto de todas las relaciones sociales y políticas, y del cual las leyes y las instituciones serían la codificación cristalizada. Éste discurso es especular al del Leviatán, que presume de haber instaurado la paz desde una condición de guerra:

La ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa enfureciendo, y de hecho enfurece, dentro de todos los mecanismos de poder, hasta de los más regulares. La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz<sup>582</sup>

En oposición a la propaganda estatal, respaldada por el aparato filosófico-jurídico y por conceptos como el de ley y consenso, el discurso “histórico-político” del cual nos habla Foucault privilegia una lectura de tipo bélico de las relaciones de poder. Ello cuestiona el orden vigente poniendo en entredicho la propaganda oficial que reclama la universalidad de la Ley y su papel apaciguador. Al contrario, piensa que el acto de la institución del orden esté manchado de guerra, conquista y dominación. ¿Pero a qué se refiere Foucault cuando dice que éste discurso “histórico-político” ha quebrantado la tradicional concepción de la soberanía como modelo de pacificación social? Nos parece bastante evidente que se esté refiriendo a aquel cuerpo, variado y heterogéneo, de teorías políticas que procuraban legitimar el orden estatal sobre bases post-metafísicas y que van bajo la etiqueta genérica de *contratualismo*.

El modelo contratual es, como veremos enseguida, lo más distante que pueda haber respecto de la filosofía ácrata. Su perfecta antítesis. Tal vez sea esta la razón por la cual muchas cabezas anarquistas hayan procurado lidiar con el modelo contratual y no con el hegeliano. Entre las dos, como es sabido, hay una incompatibilidad profunda. Hegel, en la *Filosofía del derecho*, había lanzado una crítica despiadada al modelo contratual que, según él, se había enseñado incapaz de fundar el poder sobre las bases correctas. Hegel y los contratualistas son testigos del mismo proceso histórico, esto es, el nacimiento del Estado moderno, pero para el filósofo de Jena, los iusnaturalistas distorsionaron la esencia del Estado haciendo de ello el fruto de un acuerdo racional<sup>583</sup>. Ellos hicieron del Estado una parte cuando en realidad ello, para Hegel, era un todo. El Estado era un todo, y los iusnaturalistas no habían sabido captar ésta esencia, pensándolo como una

---

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>583</sup> Bobbio N, Bovero M., *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, FCE; México, 1986, p. 142.

parte. Hemos visto ya la crítica de los anarquistas al modelo hegeliano-marxista. Y sin embargo, el hegelismo no suponía una verdadera amenaza para los anarquistas y esto no sólo por su ambigüedad (Bakunin y Proudhon, recordémoslo, eran ambos hegelianos post-hegelianos) sino también por su alto nivel de abstracción. En cambio, la posición contratualista es más problemática y más difícil de contradecir desde una óptica libertaria. Los contratualistas, como detallaremos enseguida, intentaron con mucho ingenio fundamentar el Estado ya no en una supuesta “jerarquización” natural de las relaciones de fuerza (según el modelo aristotélico) o en un mítico Espíritu que recorre la historia (según el modelo hegeliano), sino sobre el muy democrático libre consentimiento de individuos iguales e iguales. El Estado, por lo tanto, es fruto no de una Razón “metafísica” como la de Hegel, abstracta e invisible, sino de la razón humana y de sus límites. Está claro pues que esta manera, toda “mundana” de concebir el nacimiento del Estado, suponía un problema para los anarquistas. Javier Paniagua Fuentes llega a afirmar, no sin un fondo de verdad, que el roce entre contratualistas y anarquistas se debe a una cierta semejanza de ideas (del cual queda excluido el historicismo hegeliano)<sup>584</sup>. Hasta cierto punto, la idea de un contrato como acuerdo libre y voluntario entre personas en condición de paridad, entra también en el ideario anarquista. Además de haber sido explícitamente formulada por algunos autores, como Proudhon, la idea del contrato puede ser vista como la base de la idea de autogestión sino la autorregulación entre individuos libres. También la hipótesis contratualista del estado de naturaleza como habitado por individuos libres e iguales, tiene cierta asonancia con el pensamiento libertario anarquismo. Vale la pena pues adentrarnos en el asunto, sin perder de vista nuestra hipótesis originaria partida: la genealogía del nacimiento del Estado como acto de violencia sobre la sociedad civil.

En primer lugar, igual que Hegel, también los teóricos contratualistas veían en el Estado la expresión más lograda de la racionalidad humana y el momento culminante de la vida colectiva. Asimismo, el Estado es, para ambos, la superación de la escisión social. Sin embargo aquí se paran las similitudes, ya que los dos modelos remiten a una genealogía del Estado totalmente diferente (Conciencia del Espíritu Objetivo según Hegel y acuerdo voluntario según los contratualistas). Bobbio afirma que el modelo contratual consta de tres elementos claves: el iusnaturalismo, según el cual el hombre goza de derechos innatos que han de ser protegidos en cualquier sistema político e independientemente de factores externos (hambre, guerras etc.); la incompatibilidad entre el estado de naturaleza y la sociedad civil; y por último la concepción del Estado como producto de la voluntad racional de hombres libres e iguales<sup>585</sup>. Todos los autores así definidos “contratualistas, a pesar de la gran diferencia que hay entre ellos, coinciden en un punto: examinar las facciones del

---

<sup>584</sup> Paniagua Fuentes J., *La larga marcha hacia la anarquía. Pensamiento y acción del movimiento libertario*, Editorial Síntesis, Barcelona, 2009. p. 309.

<sup>585</sup> Bobbio N., *op.cit.*, p. 47; p. 51; p. 69.

orden político legítimo, es decir, el orden que se darían individuos que todavía no vivieran en un Estado constituido y se hallaran en un estado pre-político y pre-estatal. El *estado de naturaleza*, como se ha anticipado, se caracteriza por la equidad substancial entre los hombres, que no están (pre)dispuestos en relaciones jerárquicas. Es evidente que este estado es una situación ideal, cuya existencia sólo sirve de truco interpretativo para justificar un determinado régimen político (el absolutismo para Hobbes, el liberalismo para Locke, la democracia directa para Rousseau, etc). Aquellos autores (así como los neo-contratualistas Rawls y Nozick) acuden a esta “hipótesis de la razón”, como la define Bobbio, para enseñar el recorrido que lleva los hombres a la *creación* de la sociedad civil<sup>586</sup>. Sólo recurriendo a este artificio lógico, los contratualistas consiguen desmarcarse de la tradicional teoría política aristotélica, que fundamentaba el poder en las relaciones de desigualdad y subordinación presentes en el estado de naturaleza. El poder, para Aristóteles, arraigaba ya en la naturaleza donde todos los seres vivos se disponían naturalmente en relaciones de subordinación y jerarquía<sup>587</sup>.

Thomas Hobbes (1588-1679), es el primer teórico de la política que procura superar este modelo y, ya en las primerísimas páginas del *De cive*, hecha las premisas para un nuevo entendimiento de la relación del hombre con el poder. Allí, el padre de la filosofía política moderna desmiente la tesis de la “naturalidad” del poder y afirma en cambio su carácter artificial y construido. Las premisas antropológicas hobbesianas están a las antípodas de las aristotélicas: en un caso igualdad, en el otro diversidad natural, en un caso relaciones entre iguales, en el otro jerarquía. Con Hobbes cambia radicalmente la manera de concebir la legitimidad del poder, que ya no arraiga en una presunta diferencia natural, sino que es el fruto de un acuerdo *voluntario y vinculante*. La época moderna, en pocas palabras, no ve el poder como una “esencia” que existe en la naturaleza, sino como una invención humana. Es más: hay poder, para los contratualistas, sólo gracias a la salida del estado de naturaleza. Sólo realizando este paso, de la condición pre-política a la política, es posible hacer que los derechos naturales del hombre sean respetados:

ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o norma general, establecida por la razón en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida privarle de los medios de conserva o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa quedar su vida mejor preservada<sup>588</sup>.

Este paso, argumenta Hobbes, es no sólo necesario sino un deber. De hecho, el estado de naturaleza, como es largamente consabido, está caracterizado por la inseguridad y el miedo. Por simples

---

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>587</sup> Aristóteles, *Política (Libro I)*, Ediciones Alba, Madrid, 1986.

<sup>588</sup> Hobbes T., *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 50.



razones de prudencia, el hombre siempre está listo para atacar primero, a desatender su palabra, a cometer injusticias etc. Hobbes “inventa” pues un nuevo prototipo antropológico, que sustituye el *zoón politikón*) aristotélico como ser naturalmente sociable. Se trata del hombre-lobo, el ser malvado y egoísta que, según la conocida expresión de Plauto, es (*homo*) *homini lupus*. Por lo tanto, Hobbes describe el paso desde el estado de naturaleza al estado civil no como una continuidad, sino como una ruptura. Por un lado hay un estado pre-político salvaje, mísero, brutal, donde el hombre es lobo para el hombre y falta la más mínima garantía de no ser robado o matado; por el otro un estadio político de paz donde los conflictos sean finalmente sanados y donde emerge la figura política del súbdito. Destaca, en el análisis de Hobbes, la idea del ser humano como de alguien que no es (como en cambio querría Aristóteles), naturalmente político, sino como alguien se *vuelve* político eligiendo la vía del Estado. Eligiendo el Estado, el hombre renuncia voluntariamente a las libertades que disfrutaba en el estado de naturaleza, para tener a cambio seguridad y paz. El contrato que instituye el Estado es entonces un acto de voluntad de la razón innata que sanciona la sumisión del cuerpo civil a la autoridad absoluta del Leviatán. De ahí que:

uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se consideren necesario para la paz y defensa de si mismo a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”<sup>589</sup>

En conclusión: el nacimiento del Estado marca el paso del derecho natural (ineficaz aunque es dictado por la razón) al derecho civil o representativo.

También John Locke (1632-1704) compartía la teoría del derecho natural. Distintamente de Hobbes, él no creía que el estado de naturaleza fuese un estado de arbitrariedad en el que el individuo estuviese sometido a la violencia de sus parecidos, sino una condición de relativa seguridad, donde los hombres se agregaran y cooperaran según las inclinaciones naturales y el uso de la razón. La necesidad del Estado, según Locke, tiene la única finalidad de proteger la propiedad privada. Esta precede al Estado, que está siempre limitado en su acción por una serie de principios inviolables, como es el caso de los derechos naturales de los hombres. Pero, si el Estado no tiene otra misión que esta, es lógico que el poder no resida en la figura del soberano, sino en el pueblo mismo y en su asamblea legislativa (que puede deponer en cualquier momento al soberano). A pesar de la distancia evidente respecto a Hobbes, también para Locke el paso del estado de naturaleza al estado civil es un paso necesario porque sólo así se darán las condiciones que permitan al ser humano seguir los dictámenes de la razón<sup>590</sup>. Kant (1724-1804) hasta dirá que el paso del estado pre-civil al civil es

---

<sup>589</sup> Hobbes T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1980, p. 107.

<sup>590</sup> Locke J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Bogotá, 2006, pp. 7-22.

un *deber moral*: el individuo no es libre de verdad hasta que no entre en el reino del derecho, donde el derecho privado-natural queda sometido al derecho público-positivo<sup>591</sup>. En los tres casos, la doctrina iusnaturalista del Estado no sólo es una teoría racional del Estado sino sobre todo una teoría del Estado racional, ya que los tres autores procuran fundamentar una teoría de la racionalidad del Estado. Sólo en el Estado en cuanto ente racional, el hombre puede realizar plenamente su naturaleza de ser racional. Dicho en las palabras de Bobbio:

las razones del Estado son en fin de cuentas las razones de la razón: la racionalización del estado se convierte en la estatización de la razón y la teoría de la razón de estado se vuelve la otra casa de la otra cara de la teoría del estado racional<sup>592</sup>.

En cierto sentido el iusnaturalismo no precede al hegelismo sólo desde el punto de vista temporal, sino también lógico ya que le provee el marco general de su razonamiento: de una condición inicial de contrastes y conflictos, se llega a la unificación política y al establecimiento de la sociedad civil. Con lo cual tiene razón Michelangelo Bovero al adscribir ambos modelos a la misma dicotomía: escisión social/recomposición política<sup>593</sup>. Al mismo tiempo no es de olvidar que iusnaturalismo y hegelismo difieren en cuanto a la *motivación* del Estado, que para ambos es el culmine de la racionalidad, pero entendida de manera distinta: para Hegel, se trata de la Razón como “instancia metafísica” tal y como denunciaban Bakunin y Proudhon, para los contratualistas en cambio se trata del ejercicio de la razón por parte de hombres libres e iguales. A estas alturas, debería quedar claro porqué el contratualismo supone una amenaza para los anarquistas: ello formula una idea de Estado como *libre elección*, a través del uso de la razón, entre hombres libres e iguales<sup>594</sup>. Pero lo que más le quitaba el sueño a los anarquistas era precisamente la hipótesis que estaba a la base de este tinglado filosófico-jurídico: el estado de naturaleza como estado de guerra. De hecho, lo que amenaza la teoría anarquista no es sólo la noción del Estado como decisión libre y racional entre individuos iguales, sino la razón que está a la base de esta decisión, esto es la necesidad de salir del estado de guerra. Los autores contratualistas coinciden, aunque con matices diferentes, en ver la condición del estado de naturaleza como dominada por la guerra entre individuos. Para Hobbes,

---

<sup>591</sup> Según Kant, es la existencia misma de la ley racional que regula las relaciones de derecho privado entre los hombres ya en el estado de naturaleza, que vuelve un obbligo el pasaje al estado civil. Como en Hobbes, también en Kant hay unos derechos que arraigan ya en el estado de naturaleza, pero ellos se quedan inefectivos hasta que no haya la coacción estatal que los garantice (Kant I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 91 e ss.)

<sup>592</sup> Bobbio N., *op.cit.*, p.130.

<sup>593</sup> Bovero M., *El modelo hegeliano-marxiano*, en Bobbio N., *op.cit.*, p. 152.

<sup>594</sup> Éste mayor interés hacia el contratualismo, lo confirma el propio Bakunin cuando dice: “Tal análisis nos parece tanto más interesante y útil cuanto que el Estado, según se le define aquí, es precisamente el Estado moderno y divorciado de la idea religiosa, el Estado laico o ateo proclamado por los escritores modernos” (Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 157).

como hemos visto, se trata de una guerra *física*, que sin embargo no tiene porqué significar una guerra real, sino que basta con la amenaza de la guerra y con la condición general de inseguridad:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz<sup>595</sup>.

Por su parte Locke no ve el estado de naturaleza como un estado de por sí belicoso, más bien lo contrario: originariamente los hombres, también por la abundancia de los recursos naturales, vivían en paz. Aún así, no habiendo una autoridad que la prevenga, la guerra es una posibilidad inescapable y que acecha al hombre en todo momento:

La falta de un juez común con autoridad pone a todos los hombres en estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay<sup>596</sup>.

Como Locke, Samuel Pufendorf también piensa el estado de naturaleza como un estado de paz, a pesar de su miseria y pobreza<sup>597</sup> y, para Kant, el estado de naturaleza no deja de ser un estado provisional (distintamente del estado civil que llama perentorio), dominado por la incertidumbre, la inseguridad, la inestabilidad, en la que el hombre está potencialmente siempre expuesto a la agresión por parte de sus similares<sup>598</sup>. Jean Jaques Rousseau (1712-1778) es tal vez la voz disonante del coro de los contratualistas ya que él abandona la visión dual que opone, sencillamente, el estado de naturaleza al estado civil, a favor de una visión triádica. Según el ginebrino el error de Hobbes fue haber pensado la guerra como una condición permanente del estado de naturaleza, cuando en realidad esta sólo se desencadena en el estado civil y como consecuencia de una serie de

---

<sup>595</sup> Hobbes T., *Leviatán...op.cit.*, p. 102.

<sup>596</sup> Locke J., *op.cit.*, p. 25.

<sup>597</sup> Pufendorf S., *De los deberes del hombre y del ciudadano*, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2002 (cfr. cap. 3)

<sup>598</sup> Kant I., "Probable inicio de la Historia Humana", en Kant I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Técnos, Madrid, 1994, pp. 32-33.

innovaciones, como el nacimiento de la propiedad privada, el progreso técnico y la división del trabajo:

Grocio y los demás ven en la guerra un origen distinto del pretendido derecho de esclavitud. Teniendo, según ellos, el vencedor el derecho de matar al vencido, éste puede comprar su vida a expensa de su libertad [...] Pero es evidente que este pretendido derecho de matar al vencido no deriva en modo alguno del estado de guerra. Por la sola razón de que, viviendo los hombres en su primitiva independencia, no tienen entre sí relaciones lo suficiente constantes para constituir ni el estado de paz ni el de guerra, no son naturalmente enemigos. Es la relación de las cosas, y no de los hombres, lo que constituye la guerra, y al no poder nacer el estado de guerra de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada del hombre al hombre no puede existir ni en el estado de naturaleza, en que no existe propiedad constante, ni en el estado social en que todo está bajo la autoridad de las leyes<sup>599</sup>.

La guerra nasce pues, para Rousseau, en el “estado civil”, esto es con la civilización, que no es todavía el “estado social” del contrato. Sin embargo, a pesar de haber ubicado la guerra en un espacio diferente del estado de naturaleza, el ginebrino, exactamente igual que los demás contratualistas, ve en la guerra una eventualidad siempre presente de las relaciones sociales pre-políticas. A pesar de las diferencias pues, los contratualistas coinciden en pensar la guerra como la condición del estado pre-político. Esta hipótesis deriva nada menos que de las mismísimas premisas “sociológicas” del iusnaturalismo. De hecho, poniendo el individuo particular y sus derechos naturales al epicentro del discurso, el iusnaturalismo acaba lógicamente postulando el conflicto entre este individuo ideal y la sociedad, como subraya agudamente Bobbio:

el estado de naturaleza es el estado cuyo protagonista es el individuo singular, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, en relación directa con la naturaleza de la que toma los medios para su sobre vivencia y sólo indirectamente, esporádicamente con los otros hombres<sup>600</sup>

Todos los autores políticos modernos se enmarcan en esta lógica. Hasta el propio Rousseau, que imaginaba su buen salvaje como un individuo feliz *hasta que* se quedara aislado del resto de los sus semejantes. La “sociable insociabilidad” kantiana, por otra parte, describe un hombre que, si por un lado tiene una tendencia natural a asociarse para poder desarrollar sus capacidades naturales, por el

---

<sup>599</sup> Rousseau J.J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

<sup>600</sup> Bobbio N., *op.cit.*, p. 83.

otro siempre busca hacer su interés particular<sup>601</sup>.

En conclusión: a pesar de los matices y las diferencias entre los autores contratualistas, todos ellos suponen un estado pre-político caracterizando por la guerra y la dislocación, donde los individuos entran en conflicto los unos con los otros constantemente. El conflicto no nasce pues de una diversidad natural, sino de una igualdad sustancial: por ser iguales los individuos se chocan. Para que haya paz (Hobbes), respecto de la propiedad (Locke), o igualdad (Rousseau) es preciso salir de este estado y entrar en el estado civil. Entre el estado de naturaleza y el estado civil no hay continuidad alguna, ya que ellos son antitéticos e incompatibles, sino sólo una fractura. *Tertium non datur*: o se vive en el estado de naturaleza o en el estado civil, sin que haya posibilidad de vuelta atrás<sup>602</sup>. El conflicto, en otras palabras, sólo puede ser sanado cuando todos y cada uno de los contrayentes se cometan a un poder común al cual ceden sus derechos y sus libertades, (a pesar de que hay discrepancia, entre los autores contratualistas, acerca de la cantidad y calidad de derechos a los cuales hay que renunciar)<sup>603</sup>. De lo dicho hasta ahora, podríamos adscribir el contratualismo a la que el antropólogo Marshall Sahlins llama “metafísica del orden”, cuyo origen se debe buscar en la más lejana antigüedad y que puede ser descrita como el:

pugnaz afán de engrandecimiento propios de los elementos individuales en un colectivo estable, ya sea mediante la acción obligada de un poder externo que es capaz de mantener en su lugar los elementos rebeldes, o mediante las estrategias que adoptan los elementos mismos para controlarse entre sí. Ésta es una estructura de *lounge durée*: una metafísica dinámica y recurrente de anarquía, jerarquía e igualdad<sup>604</sup>

Sahlins nota que, a pesar de la distancia normativa y simbólica, jerarquía e igualdad comunican como rivales "aliados", porque ambas son estructuras artificiales (*nomoi*, leyes) que tienen por fin último lo de encauzar la bestialidad humana (*physis*, naturaleza).

¿Cómo responde pues el anarquismo al problemático modelo contratualista? Salta a la vista una dificultad objetiva: mientras los libertarios podían lidiar con el modelo dicotómico hegeliano sociedad civil/Estado (que de hecho recuperaron tal y cual), no se puede afirmar lo mismo del modelo contratual que, con su noción de guerra generalizada, hace peligrar las bases políticas y

---

<sup>601</sup> Kant I., *Ideas para...op.cit.*, 1994, p. 20 y ss.

<sup>602</sup> Bobbio N., *op.cit.*, p. 53-54.

<sup>603</sup> Rousseau es, en éste sentido, el autor más extremo: en su *Contrato Social*, polemizando con Grocio, distingue entre alienación (de derechos) a otros, y alienación a sí mismo. Sólo cuando el hombre consigue obedecer a nadie sino a sí mismo, entonces será libre y feliz. Esto no pasa en el estado de naturaleza, adonde él obedece a sus instintos y no a las leyes (es feliz pero carece de libertad) y tampoco en el estado civil adonde las leyes no han sido establecidas por él sino por otros que están por encima de él. La verdadera libertad, nos dice, se cobra sólo transfiriendo todos los derechos naturales a la totalidad del cuerpo político constituido por la totalidad de los contractantes (Rousseau J.J., *El contrato...op.cit.*, pp. 31-38).

<sup>604</sup> Sahlins M., *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, FCE, México, 2011, pp. 32-33.

morales del anarquismo. Pensar el ser humano como *homini lupus*, siempre listo para atacar y matar, es incompatible con una filosofía (y una práctica) que grita la abolición de la autoridad. Por lo tanto, los autores ácratas empiezan desmontando pieza por pieza el modelo contratual, especialmente el de Hobbes y Rousseau (el primero por su lejanía de las ideas libertarias, el segundo por su aparente semejanza) y lo hacen a partir de los cimientos de esta teoría: la idea de una naturaleza humana malvada y la incompatibilidad entre los instintos individuales y el bienestar social.

Contra la idea del ser humano como un mono asesino, el anarquismo propone, como ha notado el historiador George Woodcock, una filosofía de la historia exquisitamente humanista. La historia misma no sería sino historia de la evolución humana, desde su forma animal hasta el pleno desarrollo de sus capacidades racionales y éticas, esto es, propiamente humanas<sup>605</sup>. A pesar de no proveer muchos ejemplos, Woodcock acierta en esta intuición. Bakunin, por ejemplo, describe el progreso de la humanidad usando la imagen (que recurre más de una vez en sus escritos) del gorila que se hace hombre:

Porque el hombre, que por origen es primo, si no descendiente directo, del gorila, partió de la oscura noche del instinto animal para llegar al amplio mediodía de la razón. [...] Todo el desarrollo histórico del hombre es simplemente un proceso de progresivo distanciamiento de la pura animalidad por el camino de crear su humanidad. De aquí se deduce que la antigüedad de una idea no sólo no prueba nada en su favor, sino que por el contrario debe suscitar nuestras sospechas. En cuanto a la universalidad de la falacia, sólo demuestra una cosa: la identidad de la naturaleza humana en todos los tiempos y en cualquier clima<sup>606</sup>.

La fe evolucionista de Bakunin es compartida también por Kropotkin que ve (como Marx) la historia toda como marcada por la lucha entre dos bandos: el Imperio Romano por un lado y el esclavo Espartaco por el otro, El sagrado romano imperio por una parte y las comunas medievales por la otra, el autoritarismo y el libertarismo. Pero esta lucha, dice el príncipe ruso, conducirá inevitablemente a la liberación y la anarquía. Esta última, y no el Estado (como pensaba Hegel), es el más alto alcance de la humanidad. El Estado moderno (así como los Imperios antiguos y todas las demás formas de dominación), representa más bien el más grande obstáculo para el desarrollo del hombre<sup>607</sup>. Esta visión “evolutiva” tiene dos claras consecuencias políticas. En primer lugar, una

---

<sup>605</sup> Woodcock G., *op.cit.*, pp. 19-26.

<sup>606</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, pp. 80-81.

<sup>607</sup> Al examinar la naturaleza del Estado, Kropotkin, que adoptaba un punto de vista amplio acerca de la historia de la civilización, señalaba que los hombres se dividieron, desde el comienzo de los tiempos, en las dos categorías siguientes. Por un lado, están los que sostienen la tradición romana o imperial, en la cual colocan su confianza en la jerarquía y la autoridad política formal. Los adherentes a este punto de vista sostienen que el orden público es imposible sin el Estado y que los hombres son incapaces de gobernarse a sí mismos sin ayuda de instituciones formales de control y liderazgo social. Los imperialistas sostienen que cuando el gobierno organizado está ausente, tampoco existe el orden ni la

idea de libertad como meta histórica, esto es, como algo que está al final y no al comienzo de la historia, como logro y no como condición. Dice Bakunin:

La última fase y la meta suprema de todo el desarrollo humano es la libertad, Jean Jacques Rousseau y sus discípulos se equivocaron buscando esta libertad en el comienzo de la historia, cuando el hombre carente todavía por completo de cualquier auto conocimiento e incapaz por eso mismo de preparar cualquier tipo de contrato, estaba sufriendo bajo el yugo de esa inevitabilidad de la vida natural a la que están sometidos todos los animales<sup>608</sup>.

Estando así las cosas, la figura del “individuo ya libre” en el estado de naturaleza no puede sino ser una abstracción inventada por los contratualistas. Segundo, la guerra no es, como quieren aquellos pesadores, una guerra “interna” al cuerpo social, esto es una guerra entre individuos, sino que es una guerra “externa”, de la humanidad contra el poder. El Estado, como la Iglesia, se basan en la con la suposición fundamental de que todos los hombres son esencialmente malos y que, abandonados a su libertad natural, “se matarían entre sí y ofrecerían el espectáculo de la más pavorosa anarquía, donde los más fuertes asesinarían o explotarían a los más débiles”<sup>609</sup>. Pero la realidad revela que el conflicto no es interior a la sociedad, sino “exterior” a ella y los dos beligerantes son las estructuras coercitivas del poder por un lado, y la humanidad en lucha para su desarrollo por el otro.

Además de esta primera arma contra el contratualismo, el anarquismo esgrime lo que es tal vez su recurso más formidable desde el punto de vista de la ontología social: la unidad entre individuo y colectividad. Para los libertarios, el discurso contratualista peca de abstracción en la medida en que contraponen el individuo, con sus instintos y sus deseos, a la sociedad y, de esta separación artificial, saca la consecuencia de que los dos términos son incompatibles. Hobbes, Locke, Rousseau y los demás, se equivocaron profundamente viendo en la sociedad un “bien” que tenía que ser constantemente protegido por los instintos predatorios de un individuo voraz. La sociedad, argumentan los anarquistas, es la cuna del individuo, su sitio natural. El individuo ni siquiera podría existir sin sociedad o, por decirlo Kropotkin: “el hombre no ha creado la sociedad; la sociedad existía antes del hombre”. Según el anarquista ruso, si se diera de verdad un conflicto perpetuo entre el hombre y la sociedad, la especie humana ni siquiera podría haber existido:

---

libertad. La centralización del gobierno dentro del Estado democrático actual ha sido impuesta por los imperialistas, pues éstos lograron pleno éxito en convencer a las masas de hombres de que la vida social sin la mano orientadora del Estado era imposible. (Cfr. Kropotkin P., *El Estado..op cit*, pp. 52 y ss)

<sup>608</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 95.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 165.

Si esa oposición existiera en realidad, si el bien del individuo fuera verdaderamente opuesto a la sociedad, la especie humana no habría podido existir; ninguna especie animal habría podido alcanzar su actual desarrollo<sup>610</sup>.

El individuo nace en la sociedad como “la hormiga nace en el hormiguero y como la abeja en su colmena”<sup>611</sup>, dice sencillamente Bakunin, que tilda de absurda una teoría (como lo contratualista), que viera en la sociedad el producto de un acuerdo, esto es, algo posterior a los individuos:

En una palabra, en esa teoría no son los individuos los creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior, tales como el trabajo y la guerra<sup>612</sup>.

En conclusión: para los anarquistas contraponer el individuo a la sociedad es una operación ilegítima, fruto de una reducción de la sociedad a una suma de individuos desconectados. El individuo nunca es una monada pre-social, sino que es desde siempre parte del cuerpo social. Este último, a su vez, no puede tener una existencia independiente y autónoma respecto a los particulares que la componen (como lo de Voluntad General o Espíritu Objetivo). Pero, siguen los anarquistas, la propuesta contratualista no sólo miente acerca de la realidad de las relaciones sociales, sino que amenaza la misma noción de libertad, que reduce a su aspecto “negativo”. De hecho, al oponer el individuo a la sociedad, el contratualismo reserva sólo al primero los derechos y las libertades. Es más: el titular no es ni siquiera un individuo concreto, sino sólo el individuo “abstracto”, como el ciudadano por ejemplo<sup>613</sup>. Contra esta noción empobrecida de libertad, los anarquistas proponen una concepción mucho elaborada, en base a la cual no hay libertad individual *sin* libertad colectiva. Recuérdes el bakuniniano “sólo soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres...”<sup>614</sup>. El anarquismo empuña una noción de libertad cuyo sujeto no sea ni el particular ni el todo, sino el individuo *en* la sociedad, es

---

<sup>610</sup> Kropotkin P., *La moral..op.cit.*, p. 51.

<sup>611</sup> Bakunin M., *Dios..op.cit.*, p. 93.

<sup>612</sup> *Ibídem*, p. 146.

<sup>613</sup> Según Nadia Urbinati las modernas libertades civiles son hijas de ésta concepción empobrecida de la libertad: ellas son el fruto de las luchas para la defensa del individuo considerado o en su estatus de persona moral, y entonces como figura abstracta, o como sujeto de las relaciones económicas, contra la invasión de entidades colectivas como la Iglesia o el Estado (Urbinati N., *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*. Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 59-76.)

<sup>614</sup> Al respecto discrepo con algunos comentaristas del anarquismo que asimilan la libertad ácrata a la libertad pensada por Locke. Dan un ejemplo de ello Newman S., *The politics of post-anarchism*, Edinburgh University Press, Edimburgh, 2010, p. 3 o Woodcock G., *op.cit.*, p. 70. Estos autores parecen olvidarse el fuerte anti-liberismo de los anarquistas clásicos, y también contemporáneos, y afirmar el lugar común según el cual el estatismo de tipo hegeliano-marxista, y el liberalismo de tipo lockiano, se excluyen. En realidad se integran: el liberalismo, basado en la libertad y en la igualdad de cada uno y de todos y en la propiedad como derecho natural, es la apariencia que el régimen liberal mantiene como principio de su existencia, garantizada, siempre y en última instancia, por la intervención del poder estatal.



decir en una colectividad de individuos libres<sup>615</sup>. Por lo visto, la noción anarquista de libertad es contextual y no absoluta, social y no individual. Ignorando la dimensión social de la libertad, los contratualistas cometen el error, “absurdo inventado por los teólogos y los metafísicos”<sup>616</sup>, de pensar el sujeto al singular, el individuo del estado de naturaleza como el titular de libertades y derechos. Sólo pensando el individuo como soberano y autónomo, el iusnaturalismo puede “convertirlo” en el sujeto normativo de las instituciones. En conclusión: los anarquistas desmienten la hipótesis contratualista de la conflictividad entre individuo y sociedad precisamente porque niegan la separación entre los dos términos. Individuo y sociedad no están a las antípodas, como querría los contratualistas, sino un único cuerpo armónico. La sociedad constituye algo como una “segunda piel” individuo. Por esto, dice Bakunin:

La rebelión contra esa influencia natural de la sociedad es una mucho más difícil para el individuo que su rebelión contra [...] del Estado. Resulta que, para rebelarse contra esa influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe rebelarse, al menos en parte, contra si mismo porque [...] no es nada más que el producto de la sociedad<sup>617</sup>.

Se entiende entonces en qué modo los anarquistas, negando que la conflictividad entrañe la sociedad, lleguen a poner en entredicho la validez del contrato social. Una vez negado el carácter bélico de las relaciones sociales, la teoría del contrato pierde su *raison d'être* y se desmorona como un castillo de naipes. Todo principio unificador, trátase del Leviatán, de la Voluntad General, etc., no sólo se vuelve superfluo e innecesario, sino que se revela por lo que es: fruto de una violencia originaria. Al respecto, hay un consenso unánime entre los teóricos anarquistas.

Ya Godwin, en su pionerístico trabajo *Investigación acerca de la Justicia Política y su en la virtud y la dicha generales* (1793), pone en entredicho la idea de que el Estado proceda de un contrato entre individuos<sup>618</sup> No convence, dice Godwin, la imprecisión de los términos del contrato, sobre todo la cuestión de la duración temporal del vínculo:

Poco se habrá ganado para la causa de la justicia y de la igualdad si nuestros antepasados, al establecer la forma de gobierno bajo la cual les agradaba vivir, hubieran enajenado al mismo tiempo la independencia y la libertad de elección de sus descendientes, hasta el fin de los siglos [...] en

---

<sup>615</sup> Bobbio N., *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 71.

<sup>616</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 55.

<sup>617</sup> Bakunin M., *Dios..op.cit.*, p. 92.

<sup>618</sup> Según Kropotkin “Este libro contiene la exposición completa y sincera de lo que más tarde ha sido propagado con el nombre de anarquismo” (Kropotkin P., *Origen y evolución de la moral*, Amelicallee, Buenos Aires, 1945). El volumen, según relata Mary Shelley, hija de Godwin, huyó a la censura del gobierno de William Pitt, porque según el propio Pitt se trataba de un libro demasiado caro (tres guineas) que no podía causar mucho daño entre aquellos que no podían ahorrar tres chelines. (cit. en García V., *op.cit.*, p. 84).

segundo lugar, cual es la naturaleza del consentimiento que me obliga a considerarme súbdito de determinado gobierno? Se afirma generalmente que basta para ello la aquiescencia tacita que de deriva del hecho de vivir en paz, bajo la protección de las leyes. [...] de acuerdo con ésta hipótesis todo gobierno que es pasivamente soportado por sus súbditos es un gobierno legal, desde la tiranía de Calígula hasta la usurpación de Cromwell”<sup>619</sup>

Para el teórico inglés no puede ser válido un contrato firmado por los antepasados y que vinculara las generaciones venideras contra su voluntad. Asimismo, Godwin levanta sospechas sobre la naturaleza jurídica del contrato y de si un consentimiento tácito se pueda considerar vinculante o no. Como se nota, la desconfianza de Godwin hacia el Estado es absoluta igual que absoluta es la obligación moral del individuo, que “constituye una especie de propiedad que no podemos enajenar y a la que no podemos renunciar y, por consiguiente, es inadmisibile que un gobierno derive su autoridad de un contrato original”<sup>620</sup>. La responsabilidad moral del individuo, para el padre del anarquismo moderno, es infinita y de ninguna manera se puede enajenar a un tercero. Igual que Godwin, también Bakunin hace hincapié en la paradoja que entraña la idea de un contrato tácito. ¿Cómo es posible, se pregunta sarcásticamente el anarquista ruso, pensar un contrato entre seres primordiales que, a pesar de no tener ni siquiera el uso de la palabra, se habrían sin embargo acordado acerca del funcionamiento de una compleja maquina burocrática y de un sistema de leyes que los vinculara a ellos y a sus descendientes?:

¡Un contrato tácito! Es decir, un contrato sin palabras y por consiguiente sin pensamiento y sin voluntad, ¡una repulsiva insensatez! ¡Una absurda ficción y, lo que es más, una maléfica ficción! ¡Una indigna superchería! porque supone que cuando yo no estaba en estado de querer, de pensar ni de hablar, me he dejado esquilar sin protesta, he podido consentir, para mí y para mi descendencia entera, una eterna esclavitud. <sup>621</sup>

La contradicción en la cual tropieza el modelo contratual es evidente: si el conflicto entraña el estado de naturaleza, no se ve cómo haya podido surgir un acuerdo, y además muy complejo, en el medio de aquel follón. No se entiende, en pocas palabras, de donde brotaría este impulso armónico que llevaría los hombres a estipular un contrato más bien que a seguir perpetuando el conflicto. Para Proudhon el discurso contratualista es una construcción teórica ad hoc para excluir cualquier hipótesis divergente: ¿cómo sería posible apelarse a la fraternidad y a la cooperación si se cree que

---

<sup>619</sup> Godwin W., *op.cit.*, p. 91.

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>621</sup> Bakunin M., *Escritos de..op.cit*, p. 159.

el hombre está hecho a priori para el robo y el engaño?<sup>622</sup> También para el francés, el aspecto tal vez más inaceptable del contrato es la renuncia voluntaria y definitiva a la libertad, el bien supremo para el ser humano:

La libertad es inviolable. Yo no puedo vender ni enajenar mi libertad. Todo contrato, toda estipulación que tenga por objeto la enajenación o la suspensión de la libertad es nulo; el esclavo que pisa tierra de libertad es en el mismo instante libre. [...] La libertad es la condición primera del estado del hombre; renunciar a la libertad equivaldría a renunciar a la cualidad de hombre. ¿Cómo sin libertad podría el hombre realizar sus actos?<sup>623</sup>

Y propone, en cambio de un contrato único y definitivo, una pluralidad de contratos, temporales y caducos, que satisfagan las exigencias de los propios contratantes. Desde una perspectiva más antropológica, el biólogo Kropotkin pone en entredicho (como Bakunin), en las sociedades primitivas, la existencia del individuo tal y como lo entiende la modernidad, esto es el individuo particular:

[...] hasta tal punto identifican su vida con la vida de su tribu, que cada uno de sus actos, por más insignificante que sea en si mismo, se considera como un asunto de toda la tribu. Toda su conducta está regulada por una serie completa de reglas verbales de decoro, que son fruto de su experiencia general, con respecto a lo que debe considerarse bueno o malo; es decir, beneficioso o pernicioso para su propia tribu. [...] En general, haga lo que haga un salvaje sólo ve las consecuencias más inmediatas de sus hechos; no puede prever sus consecuencias indirectas y más lejanas; pero en esto sólo exageran el error que Bentham reprochaba a los legisladores civilizados. Podemos encontrar absurdo el derecho común de los salvajes, pero obedecen a sus prescripciones, por más que les sean embarazosas. Las obedecen más ciegamente aún de lo que el hombre civilizado obedece las prescripciones de sus leyes<sup>624</sup>

Kropotkin ve en la tribu toda (y no en la familia) la agrupación social básica y el primer agente de socialización del individuo. Es más, él pone en tela de juicio la consistencia ontológica del individuo, tal y como lo entiende el pensamiento occidental, esto es, como unidad circunscrita e indivisible, base de las doctrinas políticas modernas <sup>625</sup>. Además Kropotkin parece, tal vez

---

<sup>622</sup> Proudhon P.J., *Sistema..op.cit.*, p. 1903 y ss.

<sup>623</sup> Proudhon P.J., *¿Que es la..op.cit.*, pp. 45-46.

<sup>624</sup> Kropotkin P., *El mutuo apoyo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 2009, p. 133.

<sup>625</sup> Aquí la cuestión es estrictamente antropológica, así que, mas que autores como Levinás o Buber, que pensaron la construcción subjetiva como atravesada por el Otro, nos ayudan textos como Mc Kim M., 'Constructing an Indian ethnosociology' *Contributions to Indian Sociology*, n' 25, pp. 295-308; o Becker A., *Body, Self, and Society: The View*

involuntariamente, contestar a la pregunta de Godwin acerca de la duración del contrato, cuando afirman que los “salvajes” no podían dar su consentimiento a un contrato cuyas consecuencias a largo plazo se escapaban de su capacidad de previsión. Como se ve, a menudo los teóricos anarquistas acuden a argumentos “técnicos” y hasta entran en detalles histórico-antropológicos, o en el análisis jurídico, para desmentir la validez del contrato social. Sin embargo hay, como hemos procurado destacar en este párrafo, un común denominador entre los distintos autores, que es la negación de la violencia y del conflicto como condición primordial. Esta negación es suportada por una ontología social en base a la cual, para volver a citar a Bakunin “la sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma”<sup>626</sup>. En síntesis: los anarquistas niegan el contrato social porque rechazan la hipótesis sobre la cual ello se basa: la destructividad humana. La suprema abstracción que mueve el sistema contratual, y que no tiene ninguna existencia práctica, es la de un individuo pre-social, dotado de instintos predatorios hacia sus parecidos. De allí una visión empobrecida de la libertad como “propiedad” del individuo. En cambio, para los teóricos ácratas, la sociedad precede al individuo, que está unido (como veremos más detalladamente en el siguiente párrafo) a sus semejantes por una solidaridad natural.

Antes de cerrar el párrafo, es menester analizar la reacción de los anarquistas a aquel peculiar modelo contratual que es el contrato social de Rousseau. Este se merece un discurso a parte porque, entre todos los modelos contratuales, fue el que parecía más afín a una óptica libertaria y entonces el que más sedujo a los anarquistas. En primer lugar, distintamente de los otros teóricos contratualistas, Rousseau no parte de una antropología negativa para justificar su modelo. Él no supone que el ser humano sea malvado por naturaleza, sino más bien lo contrario: el “buen salvaje” (expresión que Rousseau nunca usó) es este individuo que vive en un estado de relativa abundancia y que, por lo tanto ni siquiera tiene que llegar a competir con sus semejante para poder sobrevivir<sup>627</sup>. Así que mientras en Hobbes el Estado y las leyes intervenían para solucionar los

---

from Fiji, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1995.; Strathern M., *Property, substance and effect. Anthropological essays on persons and things*, Athlone Press, London, 1999. Estos, y otros autores, apuntan a una idea plural de la identidad, o lo que algunas veces se ha llamado el “se transpersonal”, en cuanto el individuo es el lugar de múltiples relaciones del “afuera”, y a veces tampoco su propio cuerpo físico le pertenece.

<sup>626</sup> Bakunin M., *Dios..op.cit.*, p. 93.

<sup>627</sup> El estado de naturaleza, según el ginebrino, está caracterizado por la figura del buen salvaje (una expresión que sus comentadores usan a menudo pero que nunca se encuentra presente en los textos del autor). A diferencia de Hobbes, Rousseau piensa el estado de naturaleza como un lugar edénico, donde hay lo necesario para todos y donde entonces no hace falta luchar para la supervivencia. Sin embargo, este estado, en el que el hombre sólo busca saciar su hambre o sus deseos sexuales, es alborotado por el ingreso en la sociedad, que lo lleva a compartir costumbres y rituales que no se corresponden con su condición natural. En ella se originan, a lo largo de un proceso que dura siglos, las desigualdades. El autor rompe totalmente con la teoría hobbesiana: mientras para ésta última, el estado de naturaleza, como vimos, era un sitio donde los instintos más básicos y agresivos llevaban al hombre a enfrentarse al otro hombre, para Rousseau sería absurdo hablar de bondad o maldad en el estado de naturaleza, donde el yo salvaje no está guiado por un a priori moral, sino sólo por un instinto elemental de supervivencia. Sin embargo, el propio Rousseau, en una manera muy parecida a la de Kropotkin, considera dicho estado como el más conveniente para la conservación del género humano. De hecho, el instinto natural, anterior a toda reflexión sobre el contenido moral de las acciones, se basa en la protección

conflictos del estado de naturaleza, en cambio para Rousseau, son las leyes mismas que engendran el conflicto, en cuanto ellas son la expresión del derecho del más fuerte. El último punto problemático del modelo rousseauano es que allí el poder no es una instancia exterior al cuerpo social, sino la expresión más perfecta de la sociedad misma: mientras Hobbes abogaba por un Estado fuerte que mantuviese los hombres en sus cabales, y Locke exigía la intervención estatal para proteger la propiedad privada, Rousseau en cambio inventa un Estado aparentemente sin autoridad exterior, porque

cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo<sup>628</sup>

La autoridad de la voluntad general permite una “enajenación sin reserva”<sup>629</sup>, en la cual los contratantes no obedecen a un poder otro respecto de ellos mismos, sino a un yo común, es decir no obedecen a nadie sino a si mismos. El Estado suplanta la razón particular y se convierte en el único promotor de la felicidad de todos los seres humanos, en cuanto representante de la mayoría y única fuente de legitimación legal y moral. La misma concepción de moralidad es, para Rousseau (como para Hobbes), creada y conservada por el Estado, que excluye toda concepción alternativa. Voltaire hubo a definir el Estado rousseauano, regido por la voluntad general siempre “justa e infalible”, el “Leviatán democrático”. De hecho, esta concepción del Estado no deja el más mínimo espacio de huida o disenso ya que, dice Rousseau “quien rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual significa sino que se le forzará a ser libre”<sup>630</sup>. La “obligación a ser libre” es evidentemente el más grande oxímoron que uno pueda oír y, por lo que nos interesa, la paradoja más intolerable desde una óptica libertaria. En principio, un anarquista se podría encontrar de acuerdo con la idea de Voluntad general si esta fuera entendida como voluntad de todos dada por la suma de la voluntad de cada cual (que no sería otra cosa que el *consensus*), pero esto es lo que Rousseau excluye categóricamente. Él tiene mucho cuidado en diferenciar la voluntad de todos de su Voluntad general: esta última no es la suma de las voluntades individuales ya que, dice Rousseau, mientras éstas últimas miran al interés particular, la primera mira al interés general. Por ello, las primeras se tienen que arrodillar ante la Voluntad general como ante su propia voluntad:

---

los débiles, en la piedad para los demás, en la ternura de la madre hacia los hijos, etc. La moral “civilizada” no ha hecho otra cosa, para Rousseau, que recuperar aquellos elementos naturales como la generosidad, la clemencia, la piedad etc. El *moi commun* de la voluntad general no es nada mas sino el artificio para recuperar aquella libertad e igualdad presentes en el estado de naturaleza al cual, evidentemente, era imposible volver.

<sup>628</sup> Rousseau J.J., *op.cit.*, p. 39.

<sup>629</sup> *Ivi.*

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 42

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por si mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser [...] en una palabra, tiene que quitar el hombre sus propias fuerzas para darles las que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. Cuanto más muertas y aniquiladas son esas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta es también la institución<sup>631</sup>.

Por lo dicho es posible ubicar el anarquismo más del lado del liberalismo que del modelo rousseauno. Mientras el liberalismo partía del individuo y abogaba por un Estado mínimo que no pisotease la independencia del particular, Rousseau hace prevalecer un principio no solo artificial, sino al cual nadie se puede oponer y al cual el individuo queda sometido por completo. Éste ya no es un particular, sino un ciudadano, un elemento de la mega-maquina estatal. Mientras Locke y Montesquieu se preocupaban por proteger el ciudadano de los abusos del poder a través de una serie de medidas, como la división de los poderes, Rousseau introdujo el principio la indivisibilidad de la Voluntad (y entonces de los poderes). Allá adonde el liberalismo había afirmado los derechos inalienables del hombre, que ningún gobierno debía violar, Rousseau afirma los derechos del Estado sobre el hombre:

el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga y cuando el príncipe le ha dicho “es oportuno para el Estado que mueras, debe morir, puesto que solo con ésta condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que su vida no es solo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado<sup>632</sup>.

Conscientes del peligro que el modelo rousseauno suponía para una sociedad libre, los anarquistas habrían compartido la opinión de Benjamin Constant, según el cual el contrato rousseauno es “el auxiliar más terrible de toda clase de despotismo”. A los libertarios no se les pasó por alto que el “Leviatán democrático” era más terrible que el tirano tradicional. Se trata de un nuevo déspota, que lo abarca y lo controla todo, y que imprime su sello indeleble en el hombre. Bakunin, después de un primer periodo de entusiasmo y borrachera intelectual por Rousseau, llegó a definirlo como “el verdadero creador de la reacción moderna”. El ser humano tal y como lo piensa Rousseau es incompatible con la alta idea de humanidad que profesaban Bakunin, Kropotkin, Malatesta y los demás. Él era más bien un homúnculo que ni siquiera era dueño de su vida y de sus pensamientos, a

---

<sup>631</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>632</sup> *Ibidem*, p. 58.

los cuales ha renunciado en pos de la Voluntad general<sup>633</sup>. Este sometimiento servil del hombre a la Voluntad general es no le pasó desapercibido al anarquista alemán Rudolf Rocker, según el cual “la doctrina de Rousseau culminaba en la completa renuncia del hombre ante la “necesidad superior” de una idea metafísica”<sup>634</sup>. También Proudhon se reveló un crítico formidable del modelo rousseaiano. En su *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, el autor francés contrapone el modelo contractual rousseauano al anarquista: denunciando la hipocresía de definir “social” el Contrato rousseauano, que de *social* tiene muy poco ya que exige el abandono total de la libertad de cada ciudadano, Proudhon propone un contractualismo anarquista que, además de las obligaciones rigurosamente delimitadas por las cláusulas del contrato, goza de plena libertad y autonomía. A un contrato único que vincula las generaciones futuras, Proudhon contrapone (como hemos anticipado) una pluralidad de micro-contratos que se equilibran fácilmente entre ellos<sup>635</sup>. En definitiva, Rousseau no sólo no sale del marco estatal, sino que desplaza el sitio del poder, desde el Leviatán externo hasta el mismo cuerpo social. Este desplazamiento tiene el efecto, aún más pernicioso, de ocultar la autoridad, sin que por ello sea menos brutal.

Concluyendo, los modelos teóricos que hemos estado analizando en este párrafo, el contractual y el anarquista, son totalmente incompatibles. Ambos, como hemos visto, son modelos *bélicos*, pero cada uno adscribe la guerra a un espacio distinto: el cuerpo social para los contractualistas, y el Estado para los anarquistas. Según estos últimos pues, la guerra es externa a las relaciones sociales y es fruto de la acción depredadora del Estado. Así, ellos desenmascaran la noción del contrato, revelándolo por lo que es: un mito, una invención fraudulenta que oculta una más originaria imposición de fuerza por parte de una élite. La sociedad civil no es, como quieren los contractualistas, algo que nasce tras el Estado y gracias a ello, sino algo que pre-existe no sólo al Estado, sino incluso a los individuos. Estando así las cosas, Estado no es quien dice ser: ello no pacifica la sociedad civil de la guerra de todos contra todos, sino que él mismo es el origen de la violencia. Hasta aquí el discurso anarquista es coherente y clarividente. Coherente porque, al pensar el individuo como ontológicamente relacionado a la sociedad, puede negar que haya conflicto entre los impulsos individuales y los intereses colectivos. Y clarividente porque consigue elaborar una visión del poder como puro acto de fuerza. Los anarquistas, en conclusión, anticipan lo que (casi un

---

<sup>633</sup> Son muy llamativos zarpazos como éste: “Es cosa convenida que todo cuanto cada uno enajena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad, es solo la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad, pero hay que convenir también que solo el soberano es juez de ésta importancia (*Ibídem*, p. 54)

<sup>634</sup> Rocker R., *op.cit.*, p. 223.

<sup>635</sup> Carlos Díaz nota dos diferencias básicas entre el contractualismo social de Rousseau y el contractualismo anarquista: primero, éste último está basado en una moral del muto apoyo, de solidaridad y amor más bien que sobre el egoísmo rousseauano. La libertad social y la individual se levantan mutuamente siendo imposible la una sin la otra. Segundo, mientras el hombre de Rousseau podría escindir del contraste social y volver al estado de naturaleza, el hombre anarquista está vinculado para siempre al contrato “cuanto peor le vaya a él, tanto peor le va a la sociedad, porque cuanto peor le va a la sociedad, le va peor al individuo” (Díaz C., *El anarquismo como fenómeno..op.cit.*, p. 96).

siglo después) dirá el gran antropólogo Pierre Clastres en su clásico *La Sociedad contra el Estado*<sup>636</sup>: hay una colectividad que precede la maquinaria estatal, un desarrollo de las relaciones sociales que se sale de los rígidos esquematismos que organizan la sociedad moderna, en una palabra: una sociedad sin Estado. En resumidas cuentas: si para los contratualistas el Estado nace para *apaciguar* la guerra de todos contra todos, para los anarquistas en cambio éste *fomenta* la guerra de todos contra todos. Ambos tienen una idea originaria de la violencia, pero cada uno la atribuye a un actor distinto.

Sin embargo el discurso anarquista, como se habrá notado, presenta algunos puntos problemáticos (que analizaremos en el siguiente párrafo). De hecho ello halla un espacio “puro”, afuera del Estado, como lugar incontaminado de resistencia. De ello es una confirmación la visión de la historia como de una lucha inacabada entre “dos tendencias contrapuestas, de las cuales una representa siempre el interés de casta de las minorías privilegiadas y la otra las exigencias de comunidad”, como dice Rocker<sup>637</sup>. La humanidad contra el poder, los esclavos contra los amos; pero sin posibilidad de reconciliación o trascendimiento, sólo ruptura total. El mismo Rocker habla de esta lucha en términos de conflicto entre *Nacionalismo y Cultura* (que también es el título de su libro más famoso):

cuanto más profundamente cae la acción cultural de los hombres en la órbita del poder, tanto más se pone de manifiesto una petrificación de sus formas, una paralización de su energía creadora, un amortiguamiento de su voluntad de realización. Por otra parte, pasa la cultura social tanto más vigorosamente sobre todas las barreras políticas de dominio, cuanto menos es contenida en su desenvolvimiento natural por los medios políticos y religiosos de opresión. En éste caso se eleva a la condición de peligro inmediato para la existencia misma del poder<sup>638</sup>

La violencia entonces es el acto originario de creación del Estado: el uso de la fuerza sobre la sociedad civil. Hoy en día, sugiere Cappelletti comentando la obra de Clastres, esta brutalidad originaria ya ha sido olvidada y percibimos el Estado como una “categoría ontológica” en cuanto nos es difícil imaginarnos una organización social sin Estado<sup>639</sup>. Pero hubo un tiempo, en el que la normalidad era exactamente lo de *la sociedad sin Estado*. Durante miles de años han florecido, y Kropotkin fue un precursor de éstos estudios, sociedades autorreguladas, sin necesidad de coerción exterior y en las cuales el ejercicio del poder era explícitamente rechazado. Por esta razón entre

---

<sup>636</sup> Clastres P., *La sociedad contra el Estado*, Virus Editorial, Barcelona, 2010.

<sup>637</sup> Rocker R., *opc.it.*, p. 99

<sup>638</sup> *Ívi.*

<sup>639</sup> Cappelletti, no sin razón, hasta ve en Clastres el heredero del trabajo antropológico empezado por Kropotkin (Cappelletti A., “Pierre Clastres: la sociedad contra el Estado”, *Rev. Filosofía de Costa Rica*, XXX (72), 2002, pp.145-151, p. 145).



sociedad y Estado no hay ninguna continuidad, lo cual dejaría suponer algún tipo de “evolución”, sino la incompatibilidad más total y sería un gran error, argumenta Kropotkin, confundir el Estado con la sociedad. Los anarquistas, dice el ruso, no “predican la regresión de la guerra perpetua de cada uno contra otros”, no quieren destruir la sociedad, sino todo lo contrario: reconoce que “los periodos más gloriosos de la humanidad fueron aquellos en que las libertades y la vida local no restaban aun destruidos por el Estado”<sup>640</sup>. El geógrafo ruso es claro al respecto:

nos vemos llevados a afirmar que la humanidad tiende a reducir a cero la acción de los gobiernos, esto es, a abolir el Estado, esa personificación de la injusticia, de la opresión y del monopolio.<sup>641</sup>

Hasta un autor de tendencias individualistas como Godwin, que considera la sociedad como una “suma de individuos”, luego afirma que “la condición más deseable para la especie humana, es la condición de la sociedad”<sup>642</sup>. Por esto no podemos estar de acuerdo con Daniel Guérin cuando dice que “los anarquistas rechazan la sociedad entera”<sup>643</sup>. Este discurso, a pesar de su lucidez política, acaba tropezando con la traba del esencialismo. Oponer el Estado a la sociedad, lleva los anarquistas a pensar esta última como un “objeto”, como algo perfectamente formado y completo antes de la llegada del Estado. Contestando al contratualismo, sobre todo el hobbesiano, que se basaba en una ontología social vacía, donde el caos y la dislocación reinaban antes del Estado, el anarquismo dota la sociedad de una ontología fuerte y, veremos enseguida, de determinados rasgos morales y racionales.

## **2.3. Más allá del triángulo metafísico.**

### **2.3.1. El sitio del antipoder. Sujeto y comunidad en el anarquismo clásico.**

Cerramos el párrafo anterior haciendo hincapié en dos de los aspectos claves de la teoría política anarquista: la armonía entre individuo y colectividad, y la des-armonía entre sociedad y Estado. Esta última división es, para los anarquistas, sólo el último desenlace (históricamente determinado por la situación presente), de una lucha más profunda que recorre la historia desde sus albores y que ve dos facciones en perpetua lucha entre ellas: la de los siervos contra los amos, del esclavo Espartaco contra el Imperio Romano, de los campesinos contra los señores feudales, etc. En última

---

<sup>640</sup> Kropotkin P., *El Estado..op.cit.*, p. 10.

<sup>641</sup> Kropotkin P., *La conquista..op.cit.*, p. 47.

<sup>642</sup> Godwin W., *op.cit.*, p. 89.

<sup>643</sup> Guérin D., *op.cit.*, p. 176.

instancia, como hemos visto, se trata de la lucha para la emancipación humana misma. Al plantear la lucha en términos dicotómicos, el anarquismo cae víctima de aquel maniqueísmo del cual Camus le acusaba (además de una mentalidad evolucionista hija de cierta ilustración)<sup>644</sup>. Tal vez no sería de descartar la hipótesis según la cual el maniqueísmo como filosofía política nasce en realidad de una exigencia de coherencia lógica del anarquismo: si el Estado no es otra cosa sino el fruto de un acto de violencia de unas élites, y no el resultado de un acuerdo entre individuos, pues entonces la sociedad tiene que ser algo completo y perfectamente formado antes del Estado. Pero esta exigencia, de momento sólo ontológica, cobra también un espesor moral. La sociedad y, más detenidamente: la esencia humana, es el verdadero sitio, moral y racional, de resistencia a la inmoralidad e irracionalidad del Estado.

Los comentaristas del anarquismo han todos destacado el cariz moral que los libertarios otorgan a la lucha contra el poder. Así, para Peter Marshall, los anarquistas, igual que Thomas Paine, consideran a la sociedad “una bendición”, y al Estado un factor de perturbación de la armonía social. Todo lo que hay de bueno en la humanidad, como la cooperación, la ayuda mutua, la iniciativa, la solidaridad etc., tiene en la sociedad su vientre materno. Según Marshall pues, “los anarquistas ven la sociedad como la condición natural de los seres humanos que saca lo mejor de ellos”<sup>645</sup>. La sociedad es, para ellos, un orden autorregulado que se desarrolla tanto mejor cuanto menos se interfiera en ella. Por consiguiente, las instituciones políticas y religiosas son irracionales e innaturales porque impiden una vida social ordenada. “Dejada a su camino-concluye Marshall-la sociedad encontrará su curso benéfico y creativo”<sup>646</sup>. También según April Carter el pensamiento anarquista divide netamente el Estado, como sitio del ejercicio de la fuerza y del dominio, de la

---

<sup>644</sup>Por supuesto, no todos los anarquistas clásicos comparten ésta idea. Errico Malatesta, por ejemplo, es enemigo de aquella tendencia, presente entre los anarquistas, a una forma de determinismo o, como él dice, armonismo: “A decir verdad, un fondo de *armonismo*, o dicho también de otro modo, de *fatalismo optimista*, se halla asimismo en casi todos los anarquistas y tal vez en todos los socialistas modernos de las escuelas más diversas. Depende esto de varias y opuestas causas: hay un poco de sobrevivencia de las ideas religiosas según las cuales el mundo ha sido creado y ordenado para bien de los hombres; un poco de influencia de los economistas que intentaron justificar con una pretendida armonía de intereses los privilegios de la burguesía; un poco del favor casi exclusivo que gozaron las ciencias naturales y también el deseo de embellecer y hacer fáciles las cosas para el mejor éxito de la propaganda y lo cómodo que resulta siempre saltar a pies juntos por encima de las dificultades y no tener que tomarse la molestia de afrontarlas y resolverlas”. (Malatesta E., *op.cit.*, p. 88-89). Al mismo tiempo Malatesta estaba convencido de que había en los hombres, felizmente, “un [...] sentimiento que les relaciona con quienes están cerca: el sentimiento de simpatía, de tolerancia, de amor; y es gracias a este sentimiento, que existe en diversos grados en todos los seres humanos [...] que ha nacido nuestra idea: hacer que la sociedad sea verdaderamente un conjunto de hermanos y de amigos en que todos trabajen por el bien de todos”. Pero estas convicciones optimistas no eran sólo una simple esperanza “metafísica”. Para afirmarlo, Malatesta se basaba en la constatación concreta de que si en el hombre no hubiera habido otra cosa “que [...] la voluntad de dominar a los otros y de beneficiarse de los otros, la humanidad se habría quedado en estado de animalidad y nunca hubiera podido llegar a conocer ni lograr el desarrollo de los diferentes sistemas históricos y contemporáneos que, aún en los peores casos, representan siempre un compromiso entre el espíritu de tiranía y aquel mínimo de solidaridad social sin el cual la vida no sería ni un poco civilizada ni tampoco evolutiva”. (Cfr. Malatesta E., *Umanità Nova*, 16 sept 1922).

<sup>645</sup> Marshall P., *op.cit.*, p. 13.

<sup>646</sup> *Ivi*.

sociedad, que es vista como un “cofre” de todos los buenos aspectos de la vida colectiva, como la organización, la cooperación, la simpatía, el afecto, la espontaneidad, etc. Es más: los anarquistas, según Carter, ven la misma presencia del Estado como un elemento que perturba y deforma la cooperación natural que entraña la sociedad<sup>647</sup>. Incluso aquellos libertarios, como Sebastian Faure, que piensan que el estado de naturaleza se caracteriza por la lucha para la supervivencia, afirman que, si no hubiera leyes ni amos, esta horrible lucha sería remplazada por un “acuerdo provechoso”<sup>648</sup>. En conclusión: para los teóricos ácratas, la sociedad se basa en equilibrio natural, en una armonía espontánea, que brotará una vez se elimine las trabas artificiales de las instituciones. Marshall despeja el campo de toda posible duda al decir claramente que:

la confianza anarquista en las ventajas de la libertad [...] se funda entonces en una especie de optimismo cósmico. Sin la intervención de los seres humanos, las leyes naturales asegurarán el brote del orden natural. En su concepto de la naturaleza, los anarquistas tienden a ver el fundamento natural de la sociedad no en un sentido histórico de “las cosas como son ahora o han devenido”, *natura naturata*, sino in un sentido filosófico de “las cosas como pueden devenir”, *natura naturans* [...] muchos anarquistas creen que la manera mejor para garantizar un mejoramiento es dejar que la naturaleza siga su curso benéfico<sup>649</sup>.

A pesar de los matices, (casi) todos los autores anarquistas coinciden en esta visión de la sociedad como organismo autorregulado. Godwin, ex calvinista, seguía pensando la historia en términos de necesidad y fin. La sociedad misma, según él, se mueve hacia la reconciliación con la ley natural hasta alcanzar la plena armonía. La naturaleza humana, para Godwin, no es algo in-temporal, sino que sigue el propio desarrollo histórico. El hombre, que siempre es un producto del ambiente que le rodea, “no es una criatura perfecta, pero es perfectible” y ésta perfección constituye “una destacada ley de la naturaleza”<sup>650</sup>. Nadie puede escaparse de éstas leyes y toda la vida del hombre, de la cuna al ataúd, está guiada por ellas (un concepto, veremos, que recuperará el propio Bakunin). Pues según Godwin el hombre va evolucionando hacia un grado cada vez mayor de perfección, convirtiéndose progresivamente en un ser moral y racional. Se trata de un orden natural de las cosas, al cual el individuo no puede oponerse:

la idea de universo como un cuerpo de eventos en sistemático ajuste, sin que el progreso infinito de las

---

<sup>647</sup> Carter A., *op.cit.*, p. 53.

<sup>648</sup> Faure S., *La Douleur universelle, la philosophie libertaire*, Savine, Paris, 1895, p. 217 cit en Marshall P., *op.cit.*, p. 14.

<sup>649</sup> Marshall P., *op.cit.*, p. 15.

<sup>650</sup> Godwin W., *op.cit.*, p. 132.

cosas ni la contrastada sucesión de causas y efectos pueda interrumpir este sistema<sup>651</sup>.

Según Godwin, estas leyes naturales no sólo entrañan el mundo “objetivo”, sino la existencia de cada individuo “de forma tal que es imposible para él actuar de otro modo que como lo hizo”. El hombre, por lo tanto, no es él mismo el iniciador de un acto, sino sólo el medio a través del cual se dan ciertas causas o antecedentes. Así, Godwin llega a afirmar que “el espíritu no es libre, sino plástico, realizado de acuerdo con circunstancias de herencia y ambiente, con resultados seguros, aunque inescrutables”<sup>652</sup>. Hay, en conclusión, un orden cósmico e independiente del hombre, que gobierna la vida de todo ser vivo, y que las instituciones positivas, como el Estado, perturban con su acción. La moral, según el teórico inglés, forma parte de este orden cósmico:

si hay algo fijo e inmutable, es precisamente la moralidad, ese algo extraño e inmutable que nos induce a dar a una acción los epítetos de rectitud deber, y virtud.<sup>653</sup>

La moral florecerá en cuanto se nos deshagamos del Estado porqué:

debemos buscar el progreso moral de la especie no en la multiplicación de las leyes, sino en su derogación. Recordemos que la verdad y la virtud, lo mismo que el comercio, florecerán tanto más cuanto menos se encuentren sometidas a la equivoca protección de la ley y la autoridad<sup>654</sup>.

Al respecto es llamativa la expresión de Godwin, según la cual el gobierno es “quien pone mano sobre la primavera que está en la sociedad, y pone freno a su movimiento”<sup>655</sup>. Además, para el inglés, todos y cada uno de los seres humanos están dotados de la razón, cuyo uso conduce al comportamiento moral:

si los hombres hubieran actuado siempre según los dictados de la propia conciencia, la depravación moral no se hubiera extendido sobre la tierra. [...] cuando el hombre obedece a su propio juicio, es el ornamento del universo. Pero se convierte en la más despreciable de las bestias cuando obra por determinación de la obediencia pasiva y de la fe ciega<sup>656</sup>

Tiene razón Victor García cuando dice que el intento de Godwin fue proteger el individuo, como ser

---

<sup>651</sup> *Ibidem.*, p. 321.

<sup>652</sup> *Ívi.*

<sup>653</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>655</sup> Cit. en Marshall P., *op.cit.*, p. 19.

<sup>656</sup> Godwin W., *op.cit.*, p. 108.

moral y racional, de la acción despersonalizadora del Estado moderno y de su tentativa de convertirle en una pieza minúscula de un gran engranaje<sup>657</sup>. Como Hobbes, Godwin parte de los individuos y no de la sociedad pero, distintamente del padre del absolutismo, no los concibe como una manada de lobos hambrientos, sino como de seres morales dotados del uso de la razón. Esta facultad, que en Hobbes tenía un valor meramente instrumental (la creación del contrato), en Godwin sirve de guía a la humanidad entera: contra la irracionalidad del Estado, la razón guiará al ser humano contra el bien común. La *impostura política* de la cual habla Godwin es entonces la imposición de las leyes, como las del Estado, que no se basan en la razón, que siempre es una facultad del individuo en tanto particular, sino en la pura arbitrariedad<sup>658</sup>.

En Kropotkin la relación conflictual entre armonía social e irracionalidad del Estado, es aún más evidente:

..dejando a cada uno actuar como mejor le parezca, negando a la sociedad el derecho de castigar a quién sea y como sea, por cualquier acto antisocial que haya cometido, no renunciamos a nuestra facultad de amar lo que nos parezca bueno y odiar lo que nos parezca malo. Amar y odiar, porque sólo quienes saben odiar, saben amar. Nos reservamos eso, y puesto que ello sólo basta a toda sociedad animal para mantener y desenvolver los sentimientos morales, bastará además a la especie humana. Sólo pedimos una cosa, eliminar cuanto en la sociedad actual impide el libre desenvolvimiento de estos dos sentimientos, cuanto falsea nuestro juicio: el Estado, la Iglesia, la explotación, el juez, el clérigo, el gobernante, el explotador<sup>659</sup>

El hombre pues no precisa del Estado, sea como gestor, sea como autoridad moral. Si el hombre es dejado libre de amar y odiar, él sabe discernir sabiamente entre el bien y el mal. Kropotkin da un paso “más allá” de Godwin. Mientras este último, como hemos visto, estaba profundamente convencido que el hombre, a través del uso de la razón, llegaría a comportarse moralmente, para Kropotkin la moral misma está arraigada en la naturaleza humana<sup>660</sup>. Este pensador, que influyó profundamente sobre el anarquismo social, es tal vez el teórico que más supo fundamentar la necesidad del anarquismo en hecho natural. El príncipe ruso aplicó sus saldos conocimientos científicos (era biólogo y un importante geógrafo) a la filosofía política (con resultados que no

---

<sup>657</sup> García V., *op.cit.*, p. 89.

<sup>658</sup> Marshall P., *op.cit.*, p. 17; p. 25.

<sup>659</sup> Kropotkin P., *La moral...op.cit.*, p. 41.

<sup>660</sup> Es entonces coherente con cuanto venimos diciendo la reflexión de Javier Fernández Paniagua, según el cual los anarquistas han sido más kantianos que hegelianos. El autor vincula la idea anarquista de libertad a una concepción más amplia de la condición humana, es decir, lo de la libertad como ejercicio de la razón. Para los ácratas, la ley externa, esto es, la del Estado, es contraria a la naturaleza humana en cuanto todo hombre tiene la capacidad de autorganizarse gracias al uso de la razón. Para Fernández Paniagua, cuando los anarquistas hablan del género humano se están refiriendo al sujeto trascendental kantiano que, mediante la razón, encontraría el camino para fundar una sociedad justa (cfr. Paniagua J.F., *op.cit.*, p. 310).

siempre son fáciles de compartir)<sup>661</sup>. Igual que los demás anarquistas, el príncipe ruso es hijo de la modernidad ilustrada y de cierta idea de progreso. Contra la “superstición metafísica”, tal y como la llama, Kropotkin quiere fundamentar la moral sobre bases científicas, esto es, estudiando el comportamiento moral a la par de cualquier otro objeto de observación científica. El anarquista ruso llega a la conclusión que la moral, así como los demás comportamientos animales, es un producto de la evolución:

Los animales en general, desde el insecto hasta el hombre, s saben perfectamente lo bueno y lo malo sin consultar para eso la Biblia ni la filosofía. Y si esto es así, la causa está también en las necesidades de su organismo, en la conservación de la raza, y, por lo tanto, en la mayor suma posible de felicidad para cada individuo<sup>662</sup>

La humanidad misma ha podido progresar sólo gracias a la cooperación (forzosa o voluntaria que fuese) que, a lo largo de los siglos, ha permitido que el ser humano se perfeccionara y perpetrara su especie. La lucha, en cambio, ha disgregando y dividiendo las fuerzas sociales y por lo tanto ha amenazado la supervivencia misma de la especie. Darwin habría sido el primero en descubrir una instintiva sociabilidad de los animales. El eminente científico inglés, mal interpretado por sus discípulos, quiso en realidad mostrar:

...cómo, en innumerables sociedades animales, la lucha entre los individuos por separado por los medios de existencia desaparece, cómo la *lucha* es reemplazada por la *cooperación*, y cómo esa cooperación culmina en el desarrollo de facultades intelectuales y morales que le aseguran a la especie las mejores condiciones para la supervivencia. Afirmó que en esos casos los más aptos no son los físicamente más fuertes, ni los más astutos, sino los que aprenden a asociarse para apoyarse unos a otros, fuertes y débiles por igual, en beneficio de la comunidad<sup>663</sup>

Ésta tendencia a la cooperación (definida a veces el “hecho predominante en Naturaleza”) que se ha transmitido de generación en generación a lo largo de los siglos, se ha convertido en una manera de ser necesaria de nuestro organismo, algo que ya nos entraña y nos forma. Los sentimientos de

---

<sup>661</sup> George Bernard Shaw fue bastante crítico con el príncipe ruso: “Kropotkin, a mi parecer con excesivo optimismo, elimina al hombre promedio atribuyendo su no-socialismo a la presión del sistema corrupto bajo el cual éste padece. Elimínase esa presión, dice Kropotkin, y el hombre común pensará en forma correcta. Pero si el hombre natural fuera en verdad social a la vez que gregario, ¿cómo podrían haber surgido la corrupción y la opresión que éste padece? ¿Podría haber llegado a existir la institución de la propiedad tal como la conocemos, a menos que casi todos los hombres hubieran estado no meramente dispuestos, sino abierta y desvergonzadamente ansiosos de regodearse en la ociosidad a costillas de sus congéneres, y dominarlos en todos los casos en que la ley les permitiera hacerlo?” (cfr. Shaw G.B., “Impossibilities of Anarchism” en Krimerman L., Perry L. (Eds) *Patterns of Anarchy*, Doubleday Anchor, p- 508).

<sup>662</sup> Kropotkin P., *La moral..op.cit.*, p. 26.

<sup>663</sup> Kropotkin P., *El mutuo..op.cit.*, p. 21.

simpatía, amistad, amor, así como los de justicia y equidad, que en un principio servían de estrategias para la supervivencia, con el tiempo se han ido “sedimentando” en el alma del hombre hasta constituir su verdadera naturaleza. Por esto los “moralistas de la escuela inglesa” que opusieron los sentimientos egoístas a los altruistas, se equivocaron enormemente: si la fortuna del individuo y la de la sociedad fuesen dos caminos completamente distintos y contradictorios, la propia especie humana no habría podido existir. En cambio, dice Kropotkin, el deseo de cada individuo de vivir una vida intensa sólo se logra *por y gracias a* los demás y, por eso, la distinción entre egoísmo y altruismo es absurda. Individuo y sociedad no pueden estar en conflicto porque ellos tienen una naturaleza común que los alienta a perseguir el bien y a evitar el mal. Kropotkin llama *mutuo apoyo* este instinto social que se ha desarrollado a través de los siglos y que consiste en la cooperación entre los seres vivos:

podremos demostrar, con lujo de pruebas, cómo en el mundo animal y humano la ley del apoyo mutuo es la ley del progreso; y cómo el apoyo mutuo, con el valor y la iniciativa individual que de él proviene, aseguran la victoria a la especie que mejor lo sabe practicar<sup>664</sup>.

Por lo tanto, Kropotkin llega a la conclusión que el sentimiento moral es algo innato en el ser humano: “el sentido moral es en nosotros una facultad natural, igual que el sentido del olfato o del tato”<sup>665</sup>. El anti-hobbesianismo de Kropotkin es pues evidente: allá adonde Hobbes veía una lucha para la sobrevivencia y la guerra perpetua para el abastecimiento de los recursos naturales, él ve espíritu de cooperación y mutuo apoyo. No hace falta, por lo tanto, buscar la moral en la Biblia o en el imperativo categórico (los ejemplos son del propio Kropotkin), porque esta entraña el ser humano como ser naturalmente cooperativo. Una última y esclarecedora cita del anarquista ruso es menester:

...la Naturaleza puede ser considerada como el primer preceptor de Ética, de principios morales para los hombres. El instinto social, innato al hombre y a todos los animales sociales, constituye la fuente de todas las ideas éticas y de todo el desarrollo consiguiente de la moral<sup>666</sup>

En conclusión: el apoyo mutuo es el arma más eficaz para la autoconservación del individuo y de la especie. El hombre es un ser naturalmente cooperativo, sociable y altruista, porque la moral, que en un principio servía para la supervivencia, ha acabado forjando la verdadera esencia del hombre<sup>667</sup>

---

<sup>664</sup> Kropotkin P., *La moral..op.cit.*, p. 33.

<sup>665</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>666</sup> Kropotkin P., *Ética: origen y evolución de la moral*, Dogal, Barcelona, 1977, p. 29.

<sup>667</sup> Notamos una cierta semejanza con Rousseau. Él también pensaba que el instinto natural, anterior a toda reflexión,

o, para decirlo con Max Nettlau: “¿qué es la ayuda mutua, sino la lucha por la vida colectiva?”<sup>668</sup>. De estas premisas, Kropotkin saca una teoría social sin duda alguna muy “progresista” para sus tiempos: en su estudio acerca de las prisiones (del cual volveremos a hablar en el último capítulo), el príncipe ruso argumenta que también los peores criminales tienen la capacidad de redescubrir el comportamiento moral. De hecho, el crimen es algo socialmente creado y producido por un ambiente degradado y no una “predisposición natural” del ser humano. De allí la necesidad de tratar la criminalidad no como un mal, sino como una enfermedad, un defecto físico, algo que pueda ser curado científicamente a través de una “higiene moral”<sup>669</sup>. Por lo tanto, para Kropotkin, sería posible abolir el crimen con tan solo apelarse al sentido de humanidad interno al individuo, a su instintiva moralidad y sociabilidad<sup>670</sup>. Carlos Díaz resume correctamente el pensamiento de Kropotkin cuando dice que “la anarquía es orden, apoyo solidario e innato entre los hombres. Como fuese en un momento desviado, se trata de restituirlo mediante la abolición de las causas que han posibilitado esta desnaturalización”<sup>671</sup>.

Aunque Kropotkin fuera, entre todos los autores anarquistas, aquel que mejor consiguió argumentar la existencia de la moral como un hecho natural, los demás teóricos ácratas no fueron menos consecuentes en ver la relación entre sociedad y moral. Malatesta, por lo general bastante crítico hacia el evolucionismo kropotkiniano, hace eco al maestro ruso cuando dice que:

La solidaridad es, pues, la condición en la cual el hombre encuentra el mayor grado de seguridad y bienestar; y por eso el mismo egotismo, es decir, la consideración exclusiva del propio interés, empuja al hombre a la solidaridad, o mejor dicho, egoísmo y altruismo se confunden en un solo sentimiento<sup>672</sup>.

A pesar de no compartir el esquematismo kropotkiniano, Malatesta no renuncia a pensar la solidaridad como algo que ha sido siempre presente entre los oprimidos y que les ha brindado una formidable arma de lucha<sup>673</sup>. En cambio, el fatalismo es muy visible en *El humanisferio: utopía*

---

lleva a la protección de los débiles, a la piedad y a la ternura de la madre hacia sus hijos. La moral que luego se ha construido en la civilidad se ha basado en los elementos naturales de la generosidad, la clemencia, la piedad.

<sup>668</sup> Nettlau M., *La anarquía a través de los tiempos*, Jucar, Madrid, 1978, p. 8.

<sup>669</sup> Kropotkin P., *Las prisiones*, José J. Olañeta, Barcelona, 1977.

<sup>670</sup> Tanto para Kant como para Kropotkin, la moral es universal. Pero hay una importante diferencia: la moral kantiana es fruto de la razón, en un cierto sentido tiene un carácter derivado de ella, mientras la moral de Kropotkin es totalmente independiente de ella y, más bien, fruto de la empatía. No por ello se debe confundir con la moral shopenaueriana de la empatía, que nunca puede llegar a tener una dimensión universal.

<sup>671</sup> Díaz C., *El anarquismo..op.cit.*, p. 42. Díaz extiende éstas conclusiones a toda la teoría anarquista entera, hallando en el anarquismo una moral imperecedera y afirmando que “el nihilismo enemigo de toda moral es aquí imposible; el hombre, en tanto que hombre, debe ser moral (o inmoral), pero nunca amoral.” (*Ibidem*, p. 47).

<sup>672</sup> Malatesta E., *op.cit.*, p. 131.

<sup>673</sup> *Ivi*.



*anárquica*, donde Joseph Dejacques (1821-1824) vaticina una evolución natural de la sociedad en la Anarquía. Según él, la sociedad estaría gobernada por leyes inexorables, igual que los fenómenos naturales: así como las estrellas se desplazan por el firmamento con normalidad, los seres humanos de la sociedad futura se moverán según las leyes de la asociación, sin necesidad de gobierno ni leyes<sup>674</sup>. También Alexander Berkman (1870-1936) parece creer que la moral esté inscrita en el ser humano cuando dice que todos los niños “demuestran una tendencia instintiva a la individualidad y a la independencia, a la no-conformidad, manifestada en la desviación abierta o secreta”<sup>675</sup>. Pero quien mejor formuló, tal vez por su mayor preparación filosófica, el tema del conflicto entre sociedad y Estado en término de lucha entre moralidad e inmoralidad, racionalismo e irracionalismo, fue sin duda alguna Bakunin. El teórico ruso plantea la cuestión como del conflicto entre Estado y sociedad, en términos de combate entre *autoridad artificial* y *autoridad natural*. Según él, sería incorrecto acusar a los anarquistas de ser enemigos de la autoridad, porque ellos en realidad son fieles servidores de la autoridad que aquellas que Bakunin llama “leyes naturales”. Éstas últimas son esenciales a la existencia humana, nos rodean y forjan tanto el mundo físico donde vivimos, como el mundo interior. Cada cual está determinado por estas leyes, y no hay modo de escaparse de su autoridad. Es más: cuanto más uno intenta resistirse a ellas, más se ve atrapado en ellas:

¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en el encadenamiento y la sucesión fatal de fenómenos dentro del mundo físico como del mundo social? En efecto; contra estas leyes, la rebeldía no solo es prohibida, sino que es imposible. Podemos desconocerlas o no conocerlas siquiera, pero no podemos desobedecerlas porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos; de manera que, aun cuando queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia.<sup>676</sup>

Y sin embargo, precisa, ser esclavos de estas leyes no tiene nada de humillante o servil porqué, distintamente de la esclavitud política, que supone la obediencia a un amo o un legislador exterior,

---

<sup>674</sup> Dejacques J., *El humanisferio: utopía anárquica*, Turo, Madrid, 1990.

<sup>675</sup> Berkman A., *El abc del comunismo libertario*, La Malatesta, Madrid, 2009, p. 27 Su compañera Emma Goldman también parece compartir ésta confianza en la liberación del ser humano: “Dejad a los hombres completamente libres, no les mutiléis. Nada temáis de sus pasiones, con tal de que vosotros mismos no abdicéis vuestra libertad, con tal que no os dejéis esclavizar por los otros [...] puede replicar alguien; pero los hombres no son ángeles sino egoístas. ¿Y que? Preguntamos nosotros. El egoísmo no es un crimen ni un obstáculo: lo es solamente dentro de las condiciones que permiten a un individuo satisfacer su egoísmo en detrimento de los otros. En una sociedad anarquista cada uno buscará satisfacer lo suyo pero como la naturaleza ha dispuesto las cosas para que cada uno solo viva con la ayuda de sus vecinos y viceversa, el hombre, a fin de satisfacer lo suyo, extenderá su ayuda a los que le presten la suya, y así el egoísmo resultará un bien (cfr. Goldman E., “¿Que es el anarquismo?” *Revista Blanca*, Madrid, 1901, p. 122. cit. en Díaz C., *El anarquismo..op.cit.*, p. 59).

<sup>676</sup> Bakunin M., *Dios y..op.cit.*, p. 28.

éstas leyes no están afuera de nosotros, sino que nos constituyen tanto moral como intelectualmente y no podemos vivir, amar, pensar, etc., sin ellas. Por esto, según Bakunin, ante las leyes naturales no le queda otra al hombre sino reconocerlas y seguirlas. Esta es la única libertad posible, ya que estas leyes siguen el recorrido de la humanización, tanto colectiva como individual<sup>677</sup>. Bakunin no deja espacio para dudas al respecto:

La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda. Ambas leyes se interpenetran y, siendo inseparables, constituyen la esencia de la humanidad<sup>678</sup>.

La moralidad misma, que Bakunin también llama “respeto humano”, esto es el reconocimiento “de los derechos y de la dignidad humana en cada hombre”, misma arraiga en la naturaleza humana y en ninguna otra fuente exterior:

La *ley moral*-que los materialistas y ateos reconocemos de un modo más real que los idealistas de cualquier escuela-es de hecho una ley efectiva que triunfará sobre todas las conspiraciones de todos los idealistas del mundo, porque emana de la naturaleza misma de la sociedad humana, cuya base radical no debe ser buscada en Dios, sino en la animalidad<sup>679</sup>

Esta es la única autoridad legítima y todas las demás “mentirosas, arbitrarias, despóticas y funestas”. A esta autoridad natural y legítima, Bakunin opone la autoridad artificial del Estado y de las demás instituciones, que define rotundamente “la negación más flagrante, cínica y completa de la humanidad”<sup>680</sup>. El Estado, la Iglesia y las leyes hechas por el hombre, son “máquinas neumáticas”, es decir, totalmente mecánicas y artificiales. Ellas pues son exteriores a la naturaleza humana e impiden el desarrollo de las innatas capacidades morales e intelectuales del hombre. Las instituciones son hostiles a la libertad de las masas, a las cuales imponen un sistema externo, y por consiguiente despótico, de leyes. La autoridad política, en pocas palabras, es fundamentalmente opresiva y destructiva de la naturaleza humana:

el Estado es cómo un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra y con el pretexto de esta abstracción todas las aspiraciones mejores y las fuerzas vivas de un país son mojigatamente inmoladas y enterradas.<sup>681</sup>

---

<sup>677</sup> *Ivi.*

<sup>678</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 185.

<sup>679</sup> *Ivi.*

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 255.

En fin de cuentas, Bakunin sólo es consecuente con la que vimos era su teoría del conflicto entre la Unidad impuesta y la Unidad natural, ficticia e infecunda la primera, espontánea y provechosa la segunda. La sociedad humana, profetiza Bakunin, jamás evolucionará hasta que las instituciones y las leyes que las mantienen en un estado de ignorancia y servidumbre no sean derrocadas o, en nuestros términos, hasta que el poder (*la política*) siga ejerciendo una acción disgregadora sobre el ser humano y la sociedad (*lo político*).

En fin, tanto los marxistas como los anarquistas admiten la existencia de unas leyes naturales por encima del individuo: las leyes dialécticas para los marxistas, y las leyes generales de la naturaleza para el anarquismo. Además hay un “acuerdo inequívoco” entre Hobbes y los anarquistas. De hecho, la noción hobbesiana la ley como voluntad absoluta del soberano, vacía la ley de toda pretensión “metafísica”: la ley pierde su valor trascendente y sólo expresa la voluntad, material y mundana, del soberano. La misma moral, recuérdese, no es algo que exista en el estado de naturaleza, sino que es creada tras el paso al estado civil. En cambio, los anarquistas se apelan a valores universales y trans-históricos, en nombre de los cuales niegan la legitimidad del soberano y sus leyes. Sólo apelándose a leyes naturales, los anarquistas pueden negar las leyes artificiales de las instituciones positivas.

¿Pero porqué formular el conflicto con el poder en términos de razón y de moral y no, simplemente, remitiéndose a su teoría genealógica de la violencia? ¿De hecho, no sería ya suficiente esta última para deslegitimar el poder? Podríamos arriesgar dos respuestas.

Primero, el anarquismo necesitaba encontrar una *contra-justificación* al marco contratualista, que no se basase exclusivamente en la arbitrariedad del contrato y su violencia, sino que lograrse minar los cimientos de la teoría hobbesiana, es decir la noción de maldad humana. En éste sentido, la filosofía anarquista se convierte en la imagen especular del contratualismo hobbesiano. La antropología negativa de Hobbes, basándose en una imagen del estado de naturaleza como de una guerra perpetua de todos contra todos, negaba la misma existencia de *la sociedad* en el estado primitivo. Lo único que había, en el estado de naturaleza, eran individuos lobos, sin vínculo alguno entre ellos, sin relaciones que no fuesen la agresividad y la rapiña. En Hobbes, en otras palabras, el estado pre-social está caracterizado por una falta y un vacío. No hay ningún orden social o autoridad, y tampoco un terreno común que una a los individuos y que sirva de base para la futura edificación de este orden. Decir de hecho que la disgregación marca las relaciones humanas en el estado de naturaleza, significa pensar de ello la falta y la ausencia. Este espacio vacío, caracterizado por una ausencia de fondo, tiene que ser remplazado por el Estado. Al respecto, Laclau y Zac han notado que, en Hobbes, el poder absoluto no tiene ningún contenido y su única justificación es que *el otro* del poder es el desorden. Con lo cual, la legitimidad del poder es una legitimidad en primer

lugar ontológica, y poco importa cuál sea luego su contenido real (esto es, la forma de gobierno que adopte). El poder, más sencillamente, tiene que cumplir con la única función de ser poder y asegurar el orden, sin importar la forma que tenga<sup>682</sup>.

Hobbes y los anarquistas comparten la misma idea según la cual el Estado se basa en una ficción y no tiene ningún fundamento al interior de la sociedad. Para ambos pues, el Estado es una creación arbitraria, que carece de un fundamento último y definitivo pero, mientras para el teórico inglés, la ausencia del poder significa conflictividad y desorden, para los libertarios hay una sociedad autorregulada y autorganizada mucho antes del nacimiento del Estado. Para Hobbes pues el Estado nace sobre un terreno vacío que colma con su presencia y, de allí, nasce la sociedad civil y la moral; para los anarquistas en cambio la sociedad es ya un organismo armónico que el Estado distorsiona con su acción. El mismo discurso puede hacerse cerca de la moral: mientras para los contratualistas las nociones de bien y mal están ausentes en el estado de naturaleza y nacen tras el nacimiento del Estado<sup>683</sup>, para los anarquistas (como hemos demostrado en este párrafo) la moral es un atributo de la naturaleza humana. Aquí tropezamos en una paradoja: Hobbes es más nihilista de los anarquistas. De hecho el teórico inglés puede ser visto como el padre del moderno nihilismo político y no sólo porque pone la nada como fundamento de un mundo finalmente liberado del vínculo metafísico, sino también porque, por decirlo en las palabras de Roberto Esposito, lo “recubre con otra, y más potente nada, que tiene precisamente la función de anular los efectos potencialmente disolutivos de la primera”<sup>684</sup>. La creación de la sociedad civil es, al respecto, una aniquilación artificial de la nada-en-común que “une” la comunidad primitiva. El Estado cumple con la función de colmar el vacío interno a la comunidad, esto es, su falta de una *esencia* común. El filósofo italiano acude al ejemplo heideggeriano de la jarra para explicar ésta función constituyente de la nada: cuando llenamos una jarra que se ha roto, en el acto de llenarla, el líquido fluye a través de las grietas de la jarra. En cambio es el vacío del recipiente que contiene al líquido. La esencia de la cosa es por lo tanto su nada. Lo mismo se puede decir acerca del ser en común de la sociedad civil: aquello es una aniquilación (artificial, decíamos, porque fruto de un acto ex novo) de una nada como el único verdadero origen de la comunidad<sup>685</sup>. Los anarquistas, polemizando con el modelo contratualista (que, recordémoslo, es puramente hipotético) inventan un modelo real y lo hacen pensando una completud en el interior de la sociedad, un lugar de autoridad legítima que dirige la sociedad y el

---

<sup>682</sup> Laclau E., Zac L., “Minding the gap: the subject of politics”. En Laclau E., *The making of political identities*, Verso, London, 1994 págs. 11-39.

<sup>683</sup> Hobbes hasta llegó a pensar el Estado como conciencia pública que no admite una conciencia privada o unas convicciones alternativas a aquellas que han sido establecidas institucionalmente. Según él, el Estado hasta tiene el derecho a prescribir a los súbditos lo que deben creer, decidiendo también si una creencia debe ser considerada religión o solo superstición.

<sup>684</sup> Esposito R., “Nihilismo y comunidad”, en AA.VV. *Nihilismo..op.cit.*, p. 40.

<sup>685</sup> *Ibidem.*, p. 44.

individuo. Dando la vuelta al contratualismo y remplazando su antropología negativa por una antropología positiva, el anarquismo se convierte en la cara espejular de su enemigo: ambos buscan una armonía, pero uno la encuentra en el orden natural de las cosas, el otro en el orden artificial y creado. April Carter nota con lucidez la similitud entre las dos escuelas, detrás de la aparente diferencia:

El impacto producido por la teoría de Hobbes consiste en parte por el cuadro de violencias, caos y horrores que se producen cuando no hay un gobierno que impone la ley y el orden. Si esta hipótesis se invierte, y se sostiene que los hombres son por naturaleza -cuando no han sido corrompidos por las influencias perversas del gobierno y las sociedades malas- cooperadores, aman la paz, y son solidarios con los demás por simpatía espontánea, entonces la lógica de la situación resulta inversa. El gobierno deja de ser el protector de los individuos y el garante de sus vidas y bienes. En su lugar, el Estado es considerado como la principal amenaza para la libertad, la seguridad y la prosperidad del individuo<sup>686</sup>

A pesar de los matices, Godwin, Malatesta, Kropotkin, Proudhon, Bakunin y los demás, comparten aquella creencia, como ha notado Horowitz, en un “‘‘hombre natural’’, como más esencial e históricamente anterior el ‘‘hombre político’’<sup>687</sup>. También según el sociólogo estadounidense se trata de una inversión de la doctrina hobbesiana. Si el teórico inglés justificaba la existencia del poder con la finalidad de refrenar el carácter ‘‘solitario, pobre, avieso, grosero y brusco’’ del hombre natural, los anarquistas denuncian la ficción del contrato necesario afirmando el exacto opuesto, esto es, el carácter naturalmente cooperativo y solidario del hombre. En esta óptica, el buen salvaje rousseauano, es una solución incompleta porque él sigue necesitado del paso al estado civil. Los anarquistas, dice Horowitz, tienen que postular la bondad como el atributo esencial del ser humano para poder deshacerse de una vez por todas de la autoridad:

Si el hombre es auténticamente bueno, la finalidad de la vida, en contraste con la finalidad de la política, debería ser la restauración del estado natural de las *relaciones* humanas, sea cual sea el nivel alcanzado por el *desarrollo* del hombre<sup>688</sup>

En pocas palabras: los anarquistas no conciben un nihilismo ontológico. La aniquilación de las estructuras artificiales ha de ser acompañada por *algo* presente en la naturaleza, esto es, una esencia humana bondadosa y una tendencia natural a la cooperación. Hay un orden moral y racional pre-

---

<sup>686</sup> Carter A., *op.cit.*, p. 16.

<sup>687</sup> Horowitz I.L., *op.cit.*, p. 15.

<sup>688</sup> *Ibídem*, p. 16.

estatal que entraña toda sociedad y, por ello, a la derrota del Estado no seguirá ninguna guerra de todos contra todos (que nunca existió), sino al triunfo de la anarquía como orden. El pleno desarrollo de las capacidades humanas. Volvemos al comienzo: no hace falta un orden artificial porque el orden entraña la naturaleza misma. Godwin, Bakunin, Proudhon, Kropotkin, rechazan la Ley y el poder *en nombre de* un orden natural, que remplazará el Estado tras su destrucción. El anarquismo, por tanto, puede prescindir del Estado porque cuenta con un orden más acá de ello, más primigenio y fuerte.

La segunda razón para éste “optimismo cósmico”, como lo definía Peter Marshall, se debe, creemos, al legado de aquel racionalismo ilustrado y cientifista del cual el anarquismo es hijo. En la medida en que el anarquismo detecta un objeto opresor (el Estado) y un sujeto oprimido (el hombre/la sociedad) abraza una lógica dicotómica, donde la única relación que hay entre sujeto y objeto es la del conflicto, según la lógica amigo-enemigo. El conflicto, como hemos visto, no es consustancial a la sociedad, sino fruto de la violencia originaria del Estado. De allí que los anarquistas elaboran una visión de la emancipación política como recuperación, por parte del sujeto, de todos aquellos atributos y calidades que el objeto le ha sustraído. Como hemos visto, los teóricos libertarios ven en el hombre y en la sociedad toda el cofre de las mejores calidades humanas (la empatía, la cooperación, la moralidad, etc.) que, si sólo no existiese el Estado, podrían brotar libremente. Las instituciones deforman y distorsionan las cualidades que entrañan la “primavera de la sociedad”, para volver a utilizar una metáfora de Godwin. La emancipación consiste pues, para los anarquistas, en la re-apropiación, por parte del hombre, de las calidades y los atributos que le habían sido arrebatados por el Estado. Propuse llamar esta lógica *feuerbachismo político*, indicando con este término la transposición del concepto de alienación religiosa tal y como Feuerbach lo formuló, al terreno político. En su famoso *Das Wesen des Christentums* (1841) Feuerbach intentaba devolver al hombre su humanidad, esto es sus mejores calidades, que le habían usurpadas y transferidas a Dios. Este último es la hipostatización del hombre, es decir una abstracción a la cual el hombre ha sacrificado sus mejores facultades, como la bondad, la virtud, la compasión, etc.:

Pues, en la religión, el hombre niega la razón [...] su conocimiento, sus pensamientos, que pone en Dios. El hombre renuncia a su personalidad [...] niega su personalidad, su ego<sup>689</sup>

Si entonces la enajenación es la des-posesión de las calidades humanas y su proyección sobre la autoridad divina, la desalienación habría consistido en la recuperación, por parte del hombre, de aquellas calidades y atributos. El hombre, emancipándose, habría descubierto sí mismo como el

---

<sup>689</sup> Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 215. Volveremos a hablar en el detalle de este trabajo a la hora de tratar la crítica que Stirner le hace en su *El Único y su propiedad*

sujeto creador que está detrás de la abstracción metafísica. Algo parecido pasa en el caso de la emancipación política. Los anarquistas “desplazan” el concepto de alienación del terreno religioso al político y, al hacerlo, sustituyen Dios por aquel Dios terrenal (según una expresión de Hobbes) que es el Estado. Ya hemos visto detenidamente el parecido, en el pensamiento anarquista, entre Dios y el Estado. Vemos ahora que, postulando una humanidad malvada, el Estado, como antes de él la Iglesia, esconde y distorsiona la realidad de las relaciones humanas, que se basan en la armonía y la cooperación. Este feuerbachismo político es evidente en Bakunin, que llega a definir el filósofo alemán “uno de los mayores pensadores de nuestro tiempo”, y le hace eco:

*la idea de Dios implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de ella, y lleva necesariamente a la esclavitud de los hombres. Si dios existe, el hombre es esclavo. Ahora bien. El hombre puede y debe ser libre; luego dios no existe*<sup>690</sup>.

El Estado, definido como la más flagrante negación de la humanidad, tiene la capacidad de invertir los valores humanos y deshumanizarlos en principios ilógicos y viles:

lo negro se vuelve blanco, y lo blanco se vuelve negro, lo horrible se convierte en humano, y las más viles felonías y los crímenes más atroces pasan a ser actos meritorios<sup>691</sup>.

La esencia del Estado consiste en como “la inversión de la justicia y la moralidad humana” y por esto no se puede, de ninguna manera, querer ocupar el poder<sup>692</sup>. El hombre tiene pues la tarea de recobrar aquellas calidades que les han sido quitadas y re-apropiárselas. Todo el discurso anarquista está permeado de humanismo: el hombre es el depositario de una moralidad y de una razón que sin embargo le han sido sustraídas y proporcionadas a entidades abstractas como Dios y el Estado. Para Bakunin, la alienación ha sido un lento desvío o deslice de las leyes naturales,:

El hombre entendía al principio en la palabra *Naturaleza* sólo lo que llamamos Naturaleza externa, incluido su propio cuerpo. A lo que nosotros llamamos Naturaleza universal lo llamó “Dios”; en consecuencia, las leyes de la Naturaleza no aparecían como leyes inmanentes, sino como manifestaciones de la Voluntad Divina, de los mandamientos de Dios impuestos desde arriba a la Naturaleza y también al hombre. De acuerdo con ello, el hombre se declaraba en rebelión contra la Naturaleza poniéndose del lado de Dios, a quien había creado él mismo en oposición a la Naturaleza y a su propio ser, con lo cual puso el fundamento de su propia esclavitud social y política. Tal ha sido

---

<sup>690</sup> Bakunin M., *Dios y..op.cit.* [cursiva en el original], pp. 25.

<sup>691</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 165.

<sup>692</sup> *Ibíd.*, p. 162-163.

Y, para Proudhon:

La humanidad y la divinidad, en la persona social, están unidas, pero antes son antagónicas. Las manifestaciones del instinto constituyen el gobierno de dios o de la providencia; las manifestaciones de la filosofía, el reino de la libertad. Las religiones, los imperios, las poesías y los monumentos antiguos, son creaciones de espontaneidad social, que la razón revisa y rejuvenece indefinidamente. Pero en la sociedad y en el individuo, la razón gana siempre sobre el instinto, la reflexión sobre la espontaneidad: eso es lo propio de nuestra especie y lo que constituye en nosotros el progreso. Se sigue de ahí que la naturaleza nos parece que retrocede, mientras que la razón llega; en otros términos, dios se va, la humanidad viene. <sup>694</sup>

Los anarquistas pues ven la alienación como sinónimo de des-humanización y, por tanto, el camino hacia la des-alienación consiste en una recuperación de la humanidad que está en nosotros mismos. El anarquismo halla en el ser humano, en sus atributos morales y racionales, un lugar de resistencia, un sitio incontaminado y no ensuciado por el poder. Las calidades esenciales del ser humano dormitan en lo más profundo de su esencia y de ellas surgirá la revolución contra el poder. Las leyes naturales habrán de remplazar la autoridad política, el hombre y la sociedad remplazarán el Estado. Sólo detectando un sujeto puro “afuera” de las mallas del poder, el anarquismo consigue evitar la trampa estatalista en que se cayó el marxismo. Además, sin una esencia que recobrar, no tendría sentido rebelarse: si se aceptara que a la base de la sociedad sólo hay dislocación y conflicto, como pensaban los contratualistas, pues la rebelión contra el Estado no tendría una finalidad clara y precisa. En cambio, si se ve el Estado como el usurpador de lo que es propio del hombre, entonces es menester revoltarse para recobrar lo que nos ha sido sustraído<sup>695</sup>.

En este párrafo hemos procurado subrayar algunos puntos problemáticos del discurso anarquista. En primer lugar, la división maniquea entre leyes naturales y leyes artificiales, sociedad y Estado, hombre y poder, poder y subjetividad. Horowitz afirma que los anarquistas “en su propia condición miserable se han purificado internamente. Los que están en grado máximo “fuera de la civilización”, los que más se apartan de las normas convencionales del comportamiento, esos *son* buenos”<sup>696</sup>. El

---

<sup>693</sup> Bakunin M., *Escritos..op.cit.*, p. 93.

<sup>694</sup> Proudhon P.J., *Las confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*, Americalee, Buenos Aires, 1947, p. 148.

<sup>695</sup> Newman S., *From bakunin..op.cit.*, p. 40.

<sup>696</sup> Horowitz I.L., *op.cit.*, p. 43.



propio Schmitt ya se había enterado de éste carácter, por así decirlo, “naturalista” de la oposición anarquista al Estado. Para él, todas las teorías políticas remitían, en última instancia, a una “cuestión antropológica”, ya que todas se basaban, consciente o inconscientemente, en un ser humano “malo” o “bueno” por naturaleza, precisando que ésta diferenciación debe ser entendida en un sentido integral y no solamente moral o ético:

lo importante es si el hombre se toma como principio problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser “peligroso” o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo<sup>697</sup>

Según Schmitt el anarquismo, como teoría política, se basa en una noción benigna del ser humano, gracias a la cual le es posible negar el Estado:

El radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana<sup>698</sup>.

Aunque Schmitt sea demasiado tajante en su juicio sobre el anarquismo (que aún así, parece preferir al odiado liberalismo) no se equivoca del todo<sup>699</sup>. El anarquismo sigue atrapado en la “metafísica del orden”: niega el principio del Estado como orden necesario y lo hace confutando la supuesta evidencia de la natural brutalidad humana. Ello pone en entredicho la necesidad del Orden, no tanto porqué rechaza su la necesidad, sino porqué lo encuentra ya presente en una estado de naturaleza.

### 2.3.2. Redescubiendo el conflicto.

En el párrafo precedente hemos visto que a la base de la propuesta anarquista hay una división maniquea entre Estado y sociedad civil, poder y sujeto. Entre los dos términos no puede haber

---

<sup>697</sup> Schmitt C., *El concepto...op.cit.*, p. 87.

<sup>698</sup> *Ibídem*, p. 89.

<sup>699</sup> A él le hace eco, en tiempos más recientes, e filósofo americano Todd May que reconoce como fundamental en el anarquismo la hipótesis que los seres humanos tengan una naturaleza o una esencia y que ésta sea buena o benévola, en el sentido de dotada de los caracteres que la ponen en condición de vivir con los demás en la sociedad “El anarquismo está entonces empapado en una forma de esencialismo o de naturismo que constituye las fundamentas de su pensamiento. Las personas son buenas por naturaleza; si se quitan los obstáculos a ésta bondad, especialmente el dúplice mal de la representación y del poder, pues ella realizará y afirmará aquella bondad en su acción. La representación distorsiona la bondad permitiendo a un otro o unos otros de decir quienes somos y que queremos, sin permitir a dichas calidades de emerger espontáneamente” (May T., *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, Penn State Press, Pennsylvania, 1994, p. 63).

mediación ni reconciliación, sino sólo ruptura, ya que cualquier síntesis mediadora acabaría reproduciendo y reafirmando el espacio del poder. Esta, hemos visto, era la razón de la polémica teórica, así como de las divergencias estratégicas, entre anarquistas y comunistas. A raíz de esta diferencia, también deriva una muy distinta manera de entender el sujeto revolucionario. Mientras Marx y los comunistas ven en una clase particular, el proletariado industrial, el sujeto que hubiera llevado a cabo la revolución y realizado la sociedad sin clase (convirtiéndose en clase universal), para los libertarios este sujeto es la sociedad en su conjunto. El campesinado, los intelectuales *déclassé*, el *lumpenproletariat*, esto es, todos aquellos sujetos “fuera de clase” y hacia los cuales Marx y los comunistas sentían cierta aversión, son para los anarquistas el verdadero foco de la revolución. Más allá de las motivaciones estratégicas<sup>700</sup>, la razón para ver en la sociedad toda (y no sólo en una clase) el sujeto revolucionario es consecuente con la visión genealógica del poder como fruto de una violencia “desde arriba”. Si el Estado oprime la sociedad civil, negando su racionalidad y moralidad, pues entonces la oposición para derrocar el Estado procederá de esta misma sociedad oprimida. Sin embargo, como hemos anticipado en el cierre del párrafo anterior, este discurso presenta dos tipos de problemas, uno ontológico y otro político.

Partimos del primero, posponiendo el segundo al siguiente párrafo. Tal vez con la finalidad de distanciarse del determinismo marxista, el anarquismo separa por completo la esfera del Estado (*la política*), de la de la sociedad civil (*lo político*). A una primera mirada, este espacio tiene algo en común con *lo político* tal y como lo entendió Arendt. En ambos casos, *lo político* coincide con el espacio igualitario y horizontal de la toma colectiva de decisiones. Tanto para Arendt como para los anarquistas, *lo político* no es el sitio del conflicto y del enfrentamiento (este sería *lo político* schmittiano), sino de la cooperación y del encuentro entre subjetividades libres e iguales. Y sin embargo, el parecido es mucho menos acertado de lo que parece en un primer momento. De hecho, en Arendt *lo político* es sí un espacio de libre creación, pero un espacio perennemente vacío, que no puede ser llenado ni por una verdad trascendente (antiplatonismo arendtiano), ni por una autoridad política (antihobbesianismo). En cambio, no sólo los anarquistas dotan *lo político* de unos

---

<sup>700</sup> Según Marx hay solo una clase realmente revolucionaria, es decir, el proletariado industrial, la clase que por excelencia sufre la explotación capitalista ya que es la que está más involucrada en su sistema de producción. Otras clases, o mejor dicho, otros oficios, como lo del artesano o del campesino, son según Marx reaccionarios y pueden volverse revolucionarios sólo compartiendo la lucha proletaria, y lo mismo se puede decir del *lumpenproletariat*, los trabajadores empobrecidos que pueblan los suburbios urbanos. La superioridad moral y epistemológica del proletariado es un hecho para el marxismo. En cambio el anarquismo no excluye otras clases sólo por no tener reales conexiones con el sistema productivo. Además, es casi la propia distancia de las otras clases respecto al sistema productivo que las hace incluso más revolucionarias que el proletariado industrial. Las otras clases, según los anarquistas, todavía no habían sido contaminadas por la moralidad capitalista que los libertarios consideraban contrarrevolucionaria (el *lumpenproletariat* y los intelectuales *déclassé*, según Bakunin, son dos grupos potencialmente muy revolucionarios). Al respecto, también el léxico de los anarquistas es distinto: Bakunin por ejemplo habla de masa en vez que de clase, ya que ésta última palabra tiene un sentido jerárquico. No sólo, pero el anarquista ruso se había percatado de que el proletariado industrial, por aquel entonces numéricamente inferior respecto a otros grupos, ya había creado a su interior una cúpula, la de la élite “conscious”, relativamente pudiente y culturalmente atraídos por los productos burgueses.

caracteres sustanciales, como la moralidad y la racionalidad, sino que lo hacen coincidir *tout court* con la sociedad, que es precisamente lo que Arendt temía. De hecho, para la pensadora alemana, *lo político* debía de permanecer un espacio libre e irreducible a los “tiránicos” imperativos sociales. En la medida en que la sociedad invadiera *lo político* con sus peticiones y sus prioridades, este hubiera perdido su carácter libre (porqué vacío) para convertirse en un mero medio técnico de resolución de los problemas sociales. Los anarquistas cometerían pues el doble error tanto de ignorar la dimensión negativa del ser-en-común (*lo político*) como de pensar la sociedad como un conjunto armonioso. Se entiende que, también desde la perspectiva de Nancy, este giro que dan los anarquistas es ilegítimo: para el pensador francés, la sociedad no puede ser un objeto siempre idéntico a sí mismo, ya que es constantemente fundado y refundado gracias a la dimensión desestabilizante de *lo político*. Este, en cuanto horizonte de negatividad radical del ser-en-común, instituye y destruye la sociedad misma, haciendo que la fijación de un sentido único y universal sea imposible. Lo que constituye el ser-en-común es precisamente la “trascendencia”, el “afuera” que, como falta y vacío, impide la constitución de una identidad plena. Los anarquistas “se impidieron” pensar el “afuera” de la sociedad precisamente porque piensan la sociedad misma como un “afuera” respecto a las relaciones de poder. Ella misma, como hemos visto, es el espacio puro e incontaminado del cual brotarán todas las mejores calidades humanas una vez se nos hayamos deshecho con el poder. Los anarquistas “olvidan” pues la retirada de *lo político*, su carácter fundamentalmente negativo, su esencia indistinta y magmática, y le dotan de un valor positivo (la esencia moral y racional). Ellos, en conclusión, cometen el error que Arendt y Schmitt atribuían a los liberales, de acotar el espacio de *lo político* a una esencia meta-estable, como los principios de razón y de moral, cayéndose a pies juntillas en el reduccionismo y el fundacionalismo político. Pero si la operación de confundir *lo político* con la sociedad es una operación ilegítima en cuanto olvida la negatividad radical de *lo político*, es preciso decir algo más cerca de la sociedad misma. El pensador que, en el marco post-fundacional, mejor ha reflexionado sobre el tema es el ya citado Ernesto Laclau. Laclau empieza diferenciando, de una manera que remite muy de cerca a la diferencia entre *lo político* y *la política*, entre *la sociedad* y *lo social*:

entiendo “la sociedad” como la simple posibilidad de cierre de todos los significados sociales alrededor de una matriz que puede explicar todos sus procesos parciales. Éste sería, por ejemplo, la posición del estructuralismo clásico. Por el otro lado, si uno toma una posición más post-estructuralista, la imposibilidad de cerrar ningún contexto y, entre ellos, el contexto social como un todo unificado, lo que tenemos son procesos marginales que interrumpen constantemente el significado y no llevan al cierre de la sociedad alrededor una sola matriz. Cuando tenemos lo social definido en éste sentido, como algo que crea sentido y que pero hace imposible el cierre, yo suelo

hablar de “lo social” en vez que de “la sociedad”<sup>701</sup>

Además del objeto de estudio, hay una diferencia pequeña pero importante, entre *lo político/la política* y *la sociedad/lo social*. De hecho, mientras *la política* se “autonomiza” de *lo político*, formando una esfera de acción independiente, en cambio *la sociedad* como totalidad de significados no logra autonomizarse por completo de *lo social* que los acecha constantemente<sup>702</sup>. La utopía de una sociedad perfectamente idéntica a sí misma, y cuyo sentido se podía abarcar por completo, era el sueño de la teoría marxista clásica que pensaba la sociedad como una “totalidad fundadora”, es decir como un conjunto de base económica y superestructura ideológico-política. Esta totalidad además tendría un carácter supuestamente inmutable más allá de las variaciones específicas de la vida social. Contra esta noción estática de sociedad, Laclau propone lo que llama “infinitud de lo social”, entendido, como el “exceso” de lo social respecto a los cuadros racionales y organizados de “la sociedad”, esto es, del “orden” social<sup>703</sup>. Según Laclau pues, *la sociedad* como objeto unitario e inteligible, y que funda su propio proceso, es imposible. Ella no puede ser el terreno fundador de los procesos sociales en cuanto ella misma es, por así decirlo, un objeto “precario”, atravesada como está por la negatividad radical de *lo social*. Para Laclau, así como para los demás pensadores post-fundacionales, la falta misma del fundamento es la condición necesaria para la producción de sentido. Es decir, si por un lado *la sociedad* no puede ser una “totalidad fundadora” ya que hay siempre un “exceso de sentido” que escapa de los cuadros racionales y calculables, por el otro la falta total de sentido no permitiría la más mínima convivencia social. Si, en otras palabras, un sentido último y definitivo es imposible, por el otro hace falta fijar unos puntos contingentes (que Laclau llama “puntos nodales”) que sirvan de ejes semi-estables. Este movimiento de fijación/desfijación del sentido, lleva a ver *la sociedad* como un terreno discursivo y nunca acabado en el cual el sentido es fijado sólo parcialmente. Así Laclau lo explica en *Hegemonía y Estrategia socialista*, escrito junto con Chantal Mouffe:

Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación, y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio

---

701 Laclau E., ‘Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau’s Political Philosophy’, en Lynn W., Olson G.W., *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, SUNY Press, Albany, 1999, pp. 129–64, p. 146.

702 Laclau E., ‘The Impossibility of Society’ en *Canadian Journal of Political and Social Theory* (Vol. 7, Nº 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983).

703 Laclau E., Mouffe C., *Hegemonía...op.cit.*, p. 9.

subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carecería de esencia<sup>704</sup>.

Haciendo pedazos del “positivismo” de la teoría marxista tradicional, Laclau y Mouffe proponen fundar la sociedad sobre un vacío radical o un fundamento negativo. Con ello, los dos autores indican una fijación parcial, y en última instancia siempre fracasada, de domesticación de las diferencias. *La sociedad*, en conclusión, es un “objeto imposible” porque está constantemente amenazada por *lo social* que impide que el sentido se fije de una vez por todas. A la vez, es preciso lograr alguna forma de estabilidad ya que, de no ser así, el sentido deslizaría constantemente y las mismísimas relaciones sociales serían imposibles. Una última y llamativa cita esclarece este concepto:

Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro [...] el discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico<sup>705</sup>

Resumiendo: el único terreno sobre el cual es posible construir *la sociedad* es el abismo de *lo social* como apertura a sentidos múltiples que impiden el cierre alrededor de un único eje o, para decirlo una vez más con el lenguaje de Heidegger, *Ab-grund ist Ab-Grund*. Laclau, y más aún Mouffe por su influencias schmittianas, relaciona esta imposibilidad de cierre alrededor de un único sentido, al antagonismo social. Es éste, y no otra cosa, la fuerza que desestabiliza toda pretensión de identidad, tanto en la sociedad como de la historia o, para decirlo con las palabras de los dos autores, “en la medida en la que hay antagonismo, yo no puedo ser una presencia plena para mi mismo”<sup>706</sup>. Laclau y Mouffe proponen luego re-articular el sentido de la sociedad a través de la instancia hegemónica de *la política*, esto es, del aparato estatal, al cual compete determinar los puntos nodales y asegurar la fijación (parcial) del sentido.

Ahora bien. Si hemos analizado la teoría social de Laclau y Mouffe es porque ella podría resultar provechosa para el anarquismo. La fuerza de su discurso es haber abordado el tema de la sociedad en términos de antagonismo y dislocación, poniendo el acento sobre la división que entraña el cuerpo social. Si el antagonismo es, como acabamos de ver, el factor que “im-posibilita” la construcción de la sociedad como presencia plena, el anarquismo sale mal de este análisis. Los

---

<sup>704</sup> *Ibídem*, pp. 160-161.

<sup>705</sup> *Ibídem*, p. 191.

<sup>706</sup> *Ibídem*, p. 214.

libertarios de hecho, como ya había notado Schmitt, excluyen cualquier antagonismo del tejido social, que ven como un organismo armonioso y cooperativo. Hemos visto que esta elección, además de coherente con su genealogía de la violencia, les permite a los anarquistas detectar un espacio puro de resistencia afuera de las mallas del Estado. Sin embargo, al ignorar el antagonismo social, el anarquismo tropieza con una doble paradoja. En primer lugar, acaba pareciéndose (mucho más de lo que querría) al marxismo clásico: ambas doctrinas intentan reconciliar la sociedad consigo misma, aunque lo hacen de forma distinta, los marxistas a través de la superación del conflicto de clase que tiene lugar adentro de la sociedad misma, y los anarquistas a través de la abolición del Estado<sup>707</sup>. La segunda paradoja es que esta filosofía, que debería ser la más radical desde el punto de vista político, acaba borrando el conflicto del mapa social. Por ello Schmitt negaba toda validez política a las teorías ácratas. Igual que el liberalismo, dice Schmitt, el anarquismo no consigue negar radicalmente el Estado, pero tampoco formular una teoría sobre ello, y acaba por apelarse a principios éticos universales. Refiriéndose al “optimismo antropológico” de los anarquistas, Schmitt afirma:

desde el momento en que la esfera de lo político se determina en última instancia por la posibilidad real de que exista un enemigo, las representaciones y argumentaciones sobre lo político, difícilmente podrían tomar como punto de partida un “optimismo” antropológico. Junto a la posibilidad de un enemigo, tendría que renunciar también a toda consecuencia específicamente política<sup>708</sup>.

Al invertir el pesimismo antropológico de Hobbes, el anarquismo repropone el mismo tinglado metafísico: la ley positiva es innecesaria porque la única ley inmutable es la del foro interno. Pero mientras en Hobbes la ley era el catechon contra las pasiones destructivas del ser humano, en el pensamiento ácrata se niega el conflicto en nombre de la ley interna. Así, el anarquismo proclama, optimistamente, la invencibilidad de la *physis* respecto al *nómos*. Horowitz pone el problema en estos términos:

El anarquismo positivo, la anarquía como afirmación, significa, a la inversa, la “internalización” de las normas de conducta en grado tan elevado que elimina por completo la necesidad de la coacción externa. Esta ambigüedad del anarquismo se apoya teóricamente en la idealización del hombre en

---

<sup>707</sup> Podríamos argumentar, siguiendo April Carter, que hablar de sociedad como un conjunto homogéneo, es un error también desde el punto de vista metodológico además que conceptual. El concepto de sociedad en sí es un concepto vacío, y se le puede convertir en el despotismo de diferentes ideas e imágenes: los conservadores como Burke se basan en la idea de sociedad como un producto de la historia y la tradición para defender el Estado existente y el orden social; los pensadores utópicos delinean la noción de sociedad ideal, tal vez demasiado estrecha para una libertad anarquista. Además, las sociedades actuales están muy lejos de cumplir la función de resistencia al Estado, fomentando en cambio la competición y la agresión, o promoviendo actitudes en apoyo del Estado existente. (cfr. Carter A., *op.cit.*, p 26 e ss)

<sup>708</sup> Schmitt C., *El concepto...op. cit.*, p. 93.

estado de naturaleza en contraste y oposición con el hombre civilizado<sup>709</sup>.

Para que el anarquismo salga del “triángulo metafísico” del cual nos hablaba Sahlins, es preciso que recupere una teoría del conflicto. Para este fin, la teoría post-marxista de Laclau y Mouffe puede ser útil hasta cierto punto ya que, desde una óptica libertaria, sería intolerable la subsunción del antagonismo en el momento vertical de *la política*. ¿Entonces, cómo es posible preservar el antagonismo social sin fagocitarlo en la instancia hegemónica de *la política*? ¿Cómo se puede, en otras palabras, mantener la negatividad radical del tejido social sin querer re-componerlo en la (aunque parcial) fijación de sentido? Si, como hemos argumentado, el primer fracaso del anarquismo, antes que político, es ontológico, la ontología tiene que ser el punto de partida. Hace falta, repensar el conflicto como la esencia de todas las cosas, como el verdadero movimiento que se cela detrás de cada identidad estable, comenzando por los dos caballos de batalla del anarquismo, *la sociedad* y *el hombre*. Tomemos prestada, sacándola fuera de contexto, una cita de Heidegger:

Confundimos con demasiada ligereza la esencia del combate asimilándolo a la discordia y la riña y por lo tanto entendiéndolo únicamente como trastorno y destrucción. Sin embargo, en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia. La autoafirmación de la esencia no consiste nunca en afirmarse en un estado casual, sino en abandonarse en el oculto estado originario de la procedencia del propio ser. En el combate, cada uno lleva al otro por encima de sí mismo. De este modo, el combate se torna cada vez más combativo, más propiamente eso que verdaderamente es. Cuanto más duramente se supera a sí mismo y por sí, tanto más implacablemente se abandonan los contendientes a la intimidad de un simple pertenecerse a sí mismo<sup>710</sup>.

El combate esencial, como lo llama Heidegger, nada tiene a que ver con la riña o la discordia, sino con la desestabilización de toda identidad o esencia. En términos ontológicos, el conflicto ha entonces de ser entendido como la imposibilidad de una estabilidad última y el vacile de toda esencia. Pero más que Heidegger, fue Nietzsche quien supo pensar con claridad la guerra como la verdadera “esencia” de las cosas. La vida misma es el reconocimiento y la aceptación de la falta de sentidos estables, esencias, o identidades completas. Detrás del mundo de las apariencias, se cela la “sórdida y oscura guerra” de una multitud de representaciones que, sólo muy precariamente, consiguen estabilizarse alrededor de nociones fijas (como la de esencia humana, moralidad, racionalidad, ley). Este combate, precisa el filósofo de Röcken, más bien que enfrentar dos “esferas” o “espíritus” separados, se juega adentro de las mismas identidades:

---

<sup>709</sup> Horowitz I.L., *op.cit.*, p. 14.

<sup>710</sup> Heidegger M., *Camino...op.cit.*, p. 35.

Somos verdaderamente, por cortos instantes, la esencia primordial misma, y sentimos su apetencia y la alegría desenfrenada de vivir; la lucha, la tortura, el aniquilamiento de las apariencias se nos manifiestan ahora como cosas necesarias ante la intemperante profusión de formas de vida que se presentan y luchan, en presencia de la fecundidad superabundante de la universal voluntad<sup>711</sup>.

Ver en el conflicto el “padre de las cosas”<sup>712</sup>, significa poner en entredicho el mundo apolíneo de las apariencias armónicas y de las identidades estables y descubrir el conflicto mismo, y nada más, como la verdadera “esencia” de las cosas<sup>713</sup>. Apolo siempre está perseguido por Dionisos. Entre el formalismo apolíneo, base del racionalismo socrático y del conocimiento científico, y el terrible y caótico follón del dionisiaco, se libra un agón que no puede acabar en una representación última y definitiva o, como dice el propio Nietzsche, “Dionisos habla la lengua de Apolo, pero Apolo habla finalmente la lengua de Dionisos”<sup>714</sup>. En el conflicto entre los dos, Nietzsche se declara discípulo de Dionisos, ya que él, devolviéndole al mundo lo que había sido enjaulado en las formas armónicas de la representación, emancipa finalmente al hombre del dominio de las formas simbólicas. Por lo dicho hasta ahora, se entiende que la *anarquía* emerge en la filosofía de Nietzsche no como una ideología política, sino como el verdadero estatus ontológico la realidad social y política. Trátese de la política o de la sociedad, la realidad última de estas esencias es el conflicto y la dispersión. El mundo, podríamos decir, es ontológicamente anárquico porque falta de un contenido o de un sentido último y definitivo:

Se comete un gran error, la verdadera fatalidad del error sobre la tierra: en las formas de la razón se creía poseer un criterio de la realidad, aunque solo se mantuvieran estas formas para dominar a la realidad, para malentender la realidad de una manera inteligente... Y he aquí que el mundo adquiere un tono falso, a causa, justamente de las cualidades que constituyen su realidad: el cambio, el devenir, la

---

<sup>711</sup> Nietzsche F., *El origen de la tragedia*, Espasa Galpe, Madrid, 2006, pp. 132-133.

<sup>712</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>713</sup> Según Vattimo, este trabajo de desenmascaramiento de las apariencias no desoculta ninguna verdad del ser o “cosa en sí” kantiana, sino en la aceptación de la indeterminación que gobierna cualquier manifestación de la vida. Distinguiendo una “máscara decadente”, como disfraz del hombre débil de la sociedad historicista y, más en general, cada máscara nacida de la inseguridad y del miedo, de una máscara fruto de la sobreabundancia y de la fuerza plástica del dionisiaco, Vattimo tiene cuidado en no reducir el juego del desenmascaramiento a un juego que pueda tener una conclusión: “no se trata tanto de realizar [...] la supresión de la apariencia y el retorno a lo uno, sino de rencontrar el dionisiaco como libre energía poetante, más allá del miedo y de la inseguridad que lo hacen decaer a producción de ficciones defensivas y cubridoras”. (Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1996, p. 32). La propia genealogía nietzscheana no se la puede reducir al enmascaramiento de las apariencias hacia una verdad última, un origen que nos explique de una vez por todas el porque de los sentimientos morales, sino considerarlos en su devenir histórico. Mientras el pensamiento metafísico es siempre pensamiento reductivo que, en su constante remitirse al origen y a los fundamentos deja pasar por alto la existencia concreta, en cambio el pensamiento genealógico, liberado de este instinto a la fundación, se abre a la plenitud de lo que aparece y que Vattimo llama “disponibilidad de la realidad”, que es posible sólo una vez se haya aceptado la insignificancia del origen (*Ibíd.*, p. 153-157).

<sup>714</sup> Nietzsche F., *El origen..op.cit.*, p. 162.



multiplicidad, los contrastes y las contradicciones, la guerra. Desde ese momento irrumpió la fatalidad<sup>715</sup>.

Los ecos políticos del discurso nietzscheano saltan a la vista. Igual que los anarquistas, a los cuales (como veremos en el siguiente párrafo), reservará palabras envenenadas, Nietzsche descubre la guerra como la normalidad del orden político y social. También para Nietzsche el Estado esconde su origen violento haciéndose pasar por a-temporal y a-histórico, esto es, necesario. Ello es el más grande enmascarador de la historia porque consigue ocultar la riña que está al origen de su existencia:

el estado miente en todas sus lenguas del bien y del mal; todo lo que dice es mentira y todo lo que tiene lo ha robado [...] El combate os ha fatigado y ahora vuestra fatiga se ha puesto al servicio del nuevo ídolo! ¡El nuevo ídolo quisiera rodearse de héroes y de hombres honorables! Al frío monstruo le agrada calentarse al sol de la buena conciencia! El nuevo ídolo quiere dárnoslo todo, si vosotros le adoráis. Así compra el brillo de vuestra virtud y la orgullosa mirada de vuestros ojos! Vosotros debéis servirle de señuelo para los superfluos!<sup>716</sup>

El Estado, dice Nietzsche, se basa en una mentira, que es: “Yo, el Estado, soy el pueblo”<sup>717</sup>. También Nietzsche pues quiere quitarle al Estado la máscara apolínea con el cual ello esconde la violencia, las riñas, y las guerras (metafóricas y reales) pero, distintamente de los anarquistas, Nietzsche no opone al “más frío de los monstruos fríos” otra representación apolínea: el orden social y la naturaleza humana. En cambio sí, juntos con Nietzsche, renunciásemos a ordenar el mundo para superar la disonancia de la naturaleza y aceptásemos esta misma disonancia como “esencia” última de las cosas, entonces haríamos peligrar también aquellos conceptos, como el de hombre y sociedad, sobre los cuales se basa la teoría política anarquista. A partir precisamente del primero:

Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como

---

<sup>715</sup> Nietzsche F., *La voluntad...op.cit.*, p. 396.

<sup>716</sup> Nietzsche F., *Así hablaba Zarathustra*, Edaf, Madrid, 2005, p. 73.

<sup>717</sup> *Ibídem*, p. 16.

La subjetividad es entonces la imposición retórica de la unidad, una ficción que hace creer que el ego tenga una substancia. El sujeto es pues, para Nietzsche, una invención de los filósofos, un “engaño gramatical”<sup>719</sup> que desde Descartes en adelante, ha guiado el pensamiento occidental. Con ello Nietzsche no está negando la certidumbre ontológica de la existencia, sino la presunción de prescindir del lenguaje en la dirección de la autosuficiencia del yo. El anarquismo en cambio elimina el conflicto y encauza la pluralidad de interpretaciones en una única interpretación conciliadora. Ellos, para decirlo con un lenguaje nietzscheano, halaban Apolo y denigra Dionisos. Igual que los cristianos, los anarquistas luchan por “el Bien, la Verdad y la Belleza”<sup>720</sup>, esto es por un mundo de valores superiores, por un “más allá” del mundo sensible. Es casi intuitiva la diferencia entre el anarquista lo que Nietzsche llama “el hombre dionisiaco” que, precisa el filósofo de Röcken, “no es el hombre que dice sí a todo, el animal de carga que no sabe decir no”, sino “el hombre belicoso que destruye y niega” porque afirma la vida en su devenir transfigurador<sup>721</sup>. Dionisos quebranta los rígidos límites de la moral, de la idea unitaria del sujeto, de una armonía formal y, en su lugar, acepta el caos transformador y la falta de una estabilidad final. El anarquista, al contrario, desmorona la moral y el orden establecido apelándose a un orden más allá de ellos. No obstante los libertarios vieron lucidamente el carácter belicoso del Estado, en un sentido genealógico, no se enteraron con la misma lucidez de la esencia conflictiva de la misma subjetividad.

Sin embargo, en tiempo más recientes, varios autores han intentado “modernizar” el anarquismo precisamente partiendo de una óptica nietzscheana. Uno de estos es Andrew A. Koch, pionero de la corriente del “post-anarquismo”, que ha intentado compaginar, desde una perspectiva epistemológica, la teoría política del anarquismo con la crítica nietzscheana a la representación. De manera no muy distinta de Schmitt (pero sin citarlo), Koch piensa que toda ideología política se apoya en una determinada visión de la naturaleza humana. Así, según Koch, si se quiere suponer el orden a nivel político hace falta plantearlo antes a nivel natural, es decir, como algo que entraña la verdadera naturaleza humana. Sólo apoyándonos en una noción armoniosa de la naturaleza, se nos es posible afirmar la estabilidad y el orden también en ámbito político: “una vez que haya sido

---

<sup>718</sup> Nietzsche F., *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 53.

<sup>719</sup> Véase al respecto Nietzsche F., “De los prejuicios de los filósofos”, en Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 22-49.

<sup>720</sup> Dice Nietzsche. “Me considero contrario: I) Al socialismo, porque sueña ingenuamente con el «Bien, la Verdad y la Belleza» y con «derechos iguales. (También el anarquismo lucha por un ideal semejante, si bien de un modo brutal.) 2) A] parlamentarismo y al periodismo, porque son los medios por los cuales se eleva la bestia de rebaño. El armamento del pueblo es, en última instancia, el armamento de la plebe”. (Nietzsche F., *La voluntad...op.cit.*, p. 498).

<sup>721</sup> *Ibidem*, p. 16.

definido el carácter del hombre, de ello emerge la estructura política como su lógica consecuencia”<sup>722</sup>. Por esto, según Koch, la confianza del anarquismo en la naturaleza humana es igual de falsa y engañosa que las estructuras de poder contra las cuales lucha. No sólo, sino que el anarquismo sería incluso incapaz de ver esta mentira, volcado como está en afirmar la validez universal de la moral, la razón, etc. Por esto hace falta, concluye Koch, que el anarquismo se “re-apropie” del “carácter anarquista del mundo, sin una forma esencial o una teleología específica”<sup>723</sup>. Sólo así, el anarquismo podrá deshacerse de las ilusiones a las cuales ha estado encadenado.

Otro pensador que ha intentado reformular la doctrina anarquista en términos nietzscheanos es Lewis Call que ve en la crítica nietzscheana al anarquismo un intento de empujarlo hacia una anarquía más radical. El principal intento de Nietzsche sería, según el autor, crear una anarquía del sujeto que desestabilice violentamente el concepto de subjetividad sobre las cuales se han basado, hasta ahora, todas las doctrinas políticas modernas. La muerte del sujeto, en Nietzsche, llevaría a una “anarquía del devenir” que, según Call, consiste en un “proyecto perpetuo de auto-trascendimiento y de creación del sí”, que convertirá nuestra subjetividad en “fluida y dispersa, múltiple y plural más bien que fija y centralizada, singular y totalitaria”<sup>724</sup>. Call ve pues en la filosofía nietzscheana una chance para la renovación de la subjetividad anarquista: un anarquismo del sujeto, según el autor, significa un paso desde la estabilidad apolínea y la pureza de las formas (que como tales son siempre representaciones), hacia el flujo dionisiaco del devenir, la exuberancia creadora, el “sí” a la vida tal y como es. No habría anarquismo de verdad si al libertarismo no se le acercara una anarquía ontológica <sup>725</sup>. También para Call los teóricos libertarios, aunque reconociesen la necesidad del nihilismo como desafío a la Verdad del poder, no dudaron de la Verdad del sujeto y se quedaron atrapados en una concepción típicamente moderna de la subjetividad. En cambio es preciso, según Call, pensar el ser humano como una obra de arte, una pieza en constante creación. Sólo haciendo peligrar la estabilidad de la identidad y sustituyéndole el flujo del devenir, sería posible engendrar un individualismo radical que no “encaja” en ninguna de

---

<sup>722</sup> Koch A.M., “Dionisian politics: the anarchist implication of Friedrich Nietzsche’s critique of Western Epistemology”, en Moore J. y otros (Ed.), *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Autonomedia, Brooklyn, 2004, pp.49-61, p. 51.

<sup>723</sup> La cita completa de Koch es “Si la vida ha de ser vista a través de lentes estéticas más bien que morales, y la vida y el arte dependen ambas de una ilusión, pues aquel aspecto de la vida llamado política también tiene que ser ilusorio. Faltando una “verdad”, la política tiene que operar bajo presuposiciones. Estas presuposiciones tienen sus orígenes en el sueño apolíneo, la voluntad de construir, en cada verdad esencial sobre el mundo y los seres humanos. Sólo cuando se la compara a Dionisos, la ilusión queda revelada y el fundamento de estructuras fijas está destruido. La crítica epistemológica de Nietzsche lleva a una negación de todas las aserciones de una validez fundacional.”(*Ibidem*, p. 50).

<sup>724</sup> Call L., “Toward an anarchy of becoming: Nietzsche”, en Call L., *Postmodern Anarchism*, Lexington Books, Lanham, 2002, p. 33.

<sup>725</sup> Keith Ansell Pearsons muestra que la finalidad de la Genealogía nietzscheana es “enseñar que una de las ideas centrales de la moral y de la teoría política, la de un ser humano en poseso de una conciencia y de una voluntad libre, no es un dado natural” (Ansell-Pearsons K., *Introduction to Nietzsche as a Political Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 128).

las identidades creadas por el Estado (o el capital)<sup>726</sup>. Estas lecturas, a pesar de ser bienvenidas por querer “renovar” el anarquismo desde dentro, acaban vaciándolo precisamente de su sentido más radical y revolucionario. Ellas, si por un lado quieren justamente despolvorear el anarquismo de su legado decimonónico, como la idea de naturaleza humana, por el otro halaban una subjetividad fluida y en devenir, pero no necesariamente belicosa. Si el anarquismo clásico pecó de reduccionismo y fundacionalismo, estas lecturas “nietzscheanas” no consiguen, más allá de una crítica del sujeto, siquiera indicar de donde pueda proceder una resistencia siquiera. En cambio, este “sitio belicoso” que no puede ser pensado como una identidad o una esencia es, veremos, el *Einzig* stirneriano. Pero antes de emprender esta exploración, analicemos el segundo problema que entraña la teoría política anarquista y que tiene una naturaleza exquisitamente política.

### 2.3.3. Repensando el anarquismo: maniqueísmo y moral del resentimiento.

Como hemos visto, la teoría política anarquista se basa en una separación neta y sin posibilidad de conciliación entre sujeto y poder, sociedad y Estado. Sin embargo esta lucha no se parece de ninguna manera al enfrentamiento schmittiano donde se le reconoce al enemigo su dignidad y también su derecho a defender sus valores, sino que cobra una dimensión casi “metafísica”. El anarquismo plantea la oposición, como hemos visto, en términos morales: la lucha al Estado es la lucha contra un enemigo inmoral e impío, en nombre de una moralidad superior. A la base del anarquismo hay una lógica *maniquea* que postula el enfrentamiento como una lucha entre bien y mal, razón e irracionalidad, en fin, luz y oscuridad. Según Jacques Donzelot esta lógica es común a cualquier cultura política que presuma de radical:

la cultura política es también una meta sistemática de un antagonismo entre dos esencias, el trazo de una línea de demarcación entre dos principios, dos niveles de realidad que son sencillamente puestos en oposición. No hay cultura política que no sea maniquea<sup>727</sup>.

Donzelot ve en el maniqueísmo la lógica que acomuna marxismo y anarquismo: poco importa que el objetivo sea el capital, el Estado u otro, hasta que haya la promesa de una batalla cabal contra un enemigo impuro y, sobre todo, la esperanza de una victoria definitiva. Me parece que el anarquismo está mucho más expuesto del marxismo porque, distintamente de este último, no admite ninguna reconciliación con el Estado sino sólo ruptura y choque. La lógica maniquea que entraña el

---

<sup>726</sup> Call L., *op. cit.*, p. 51.

<sup>727</sup> Donzelot J., “The Poverty of Political Culture”, *Ideology and Consciousness*, Spring 1979, n°5, pp. 73-86, p. 74

anarquismo puede ser re-formulada “la lógica del sitio”, donde al “sitio” del poder que se detecta clara e indistintamente como el Estado (o el Capital), se le opone el sitio de la resistencia igual de claro e identificable. Pero mientras en el marxismo los confines entre el sitio del poder, esto es el Estado burgués, y el sitio del antipoder, esto es el proletariado revolucionario, son más lábiles y acaban desapareciendo tan pronto como el proletariado resulte victorioso y se apodere de los aparatos estatales, en cambio en el anarquismo la lucha nunca pierde de intensidad. La victoria final coincide con la aniquilación total del enemigo. El primero a enterarse de esta faceta del anarquismo, como hemos visto, fue Albert Camus. El filósofo francés, a pesar de su personal cercanía política al anarquismo, no le ahorró duras críticas:

Después de haber elogiado la Unidad absoluta, Bakunin se lanza al maniqueísmo más elemental. Quiere, sin duda, y para terminar, la “Iglesia universal y auténticamente democrática de la libertad”. Esa es su religión. Él pertenece a su siglo<sup>728</sup>.

Bakunin, pero también Pisariev y Nechaev (los “tres poseídos”) son los hijos malditos de la modernidad política. Ellos entablan la lucha sobre la oposición entre el Bien (la revolución social) y el mal (el Estado) y someten el mundo, esto es los hombres y las mujeres realmente existentes, a una lógica productiva y teleocrática. El “nuevo mundo” sólo se podrá afirmar una vez el “viejo mundo” y la maldad que lo entraña, hayan sido aniquilados. El vicio intelectual que Camus detecta a la base del anarquismo es lo que Nietzsche llamaba “idealismo radical”. Se trata, nos explica el filósofo francés, de una lógica que entraña toda ideología política radical y que consiste en el sacrificio de hombres y mujeres sobre el altar de una razón absoluta y de una moral superior. En esto consiste, denuncia Camus, la “religión sin trascendencia” que es común a los anarquistas y a los comunistas. Ambos se elevan a *demiurgos* de la historia, otorgándose el derecho de transformar infinitivamente hombres y cosas, sometiéndolos a la lógica de la eficacia y de la utilidad. La realización del nuevo mundo en el seno del viejo tiene que ser realizado como sea, sin importar los costes, también en términos de vidas humanas, que esto acarree. Esta *razón política* hilvana las teorías liberales, el jacobinismo, la acción revolucionaria marxista y también el anarquismo ya que todas estas doctrinas convergen en una visión de la política como actividad transformadora y productora por excelencia. Estas doctrinas sacrifican los seres humanos, así como los valores, en nombre de una razón absoluta o de una moral superior y, en este sentido (como hemos visto) son nihilistas. Ellas niegan valor a este mundo y a los hombres y las mujeres que lo habitan, y que están dispuestos a sacrificar a un ideal superior o al cumplimiento de la historia. El anarquismo, afirma Camus siguiendo el análisis de Berdiaev, está especialmente expuesto a esta lógica precisamente por su visión maniquea del

---

<sup>728</sup> Camus A., *El hombre..op.cit.*, p. 147.

mundo y de las relaciones de poder. De hecho, a la base del discurso político anarquista hay oposición (“romántica” dice Camus) entre el mal absoluto y el bien supremo. Para que este último triunfe, cualquier medio y cualquier medida son lícitos:

En este momento, todo está verdaderamente permitido en el seno de la revolución y el asesinato puede ser elegido en principio<sup>729</sup>.

Los anarquistas serían pues los herederos de la lógica destructora del gnosticismo, que identifica la libertad total con el “universo salvaje de los sin-leyes”. Así, los nihilistas rusos llevan la frase de Iván Karamazov “todo está permitido” a las extremas consecuencias pero sin llegar a rechazar, junto con la moral y las leyes convencionales, la mismísima lógica de la dominación que está a la base de la razón teleológica. Un ejemplo de esta fuerza aniquiladora es, según Camus, la lógica bakuniniana de la destrucción como pasión creadora y más en general, la visión del momento revolucionario como una “fiesta” de los oprimidos que finalmente tendrán su redención:

La lucha contra la creación será, por lo tanto, despiadada y sin moral y la única salvación está en el exterminio<sup>730</sup>.

Camus es demasiado severo con los anarquistas, que no sólo otorgaban una importancia excepcional a la vida humana, pero también defendieron siempre la coherencia entre medios y fines. Pero a pesar de esto, el filósofo francés no se equivoca al relacionar el anarquismo a una lógica maniquea de ascendencia gnóstica que ve este mundo como malvado y feo, soñando con otro mundo. Asimismo es preciso prestar oído a la advertencia de Camus sobre los peligros de una rebelión que fuese puramente negativa y nihilista, que él llama “revolución sin honor” o, aún más llamativamente “la revolución del cálculo”. Se trata, nos dice, de un tipo de acción política técnica y calculadora que, prefiriendo un hombre abstracto al hombre en carne y hueso, “pone justamente al resentimiento en el lugar del amor”<sup>731</sup>. Aquí Camus nos da un elemento clave para interpretar la ideología política anarquista: la lógica maniquea que separa el mundo en buenos y malos, racionales e irracionales, etc. desemboca inevitablemente en la actitud resentimiento. Ya hemos visto el análisis que Camus hace, vía Scheler, de este peculiar sentimiento. Vemos ahora que lo relaciona al maniqueísmo que padecen las ideologías políticas modernas, ante todo el anarquismo. Es preciso pues preguntarse si, más allá del juicio al vitriolo de Camus, efectivamente el anarquismo esté

---

<sup>729</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>730</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>731</sup> *Ibidem*, p. 282.

enfermo de resentimiento.

Recientemente, Saul Newman, en un artículo titulado significativamente “Anarchism and the politics of resentment”, usa el análisis nietzscheano del resentimiento para interpretar la teoría política anarquista, argumentando que el pensador de Röcken habría sido el primero en detectar este sentimiento como “base política” de la ideología anarquista<sup>732</sup>. Efectivamente, e pesar de cierto parecido, Nietzsche fue un gran crítico de los anarquistas, a los cuales reserva epítetos poco cariñosos como “decadentes”, “enfermos”, “últimos cristianos”, “perros anarquistas”:

Lo que se tuvo hasta el presente como causas de la degeneración son sus consecuencias [...] Consecuencias de la decadencia: el vicio: la viciosidad; la enfermedad: la diátesis epidémica; el crimen: la criminalidad; el celibato: la esterilidad; el histerismo: la abulia; el alcoholismo: el pesimismo; el anarquismo: el libertinaje (laminen el espiritual). Los calumniadores, los subversivos, los escépticos, los destructores.<sup>733</sup>

En este como en otros pasos, los anarquistas parecen junto con las demás plagas que infestan la cultura europea. ¿Pero qué habían hecho para merecerse semejante desprecio? *Zur Genealogie der Moral* (1887) es el texto fundamental para poder acercarnos a una respuesta. Allí, como es ampliamente noto, Nietzsche sondeaba aquellas relaciones, aquellas luchas y aquellos conflictos que se celan detrás de todo valor moral. Como hemos visto en el párrafo anterior, Nietzsche ve en la lucha y en el combate la “esencia” de las cosas, y entonces también (sobre todo) de los juicios morales. La moral, por lo tanto, no tiene ninguna autosuficiencia ontológica sino que siempre es el resultado de una guerra que se ha librado anteriormente (y sigue librándose). Así, según Nietzsche, la idea de bien y de bueno era originariamente un atributo que los nobles y pudientes se dieron para diferenciarse del populacho malo, y que luego les fue arrebatada por los esclavos que se apropiaron de ella. Estos rompieron la ecuación entre bueno y aristocrático y comenzaron la primera “gran” trasvaluación de los valores:

los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes,

---

<sup>732</sup> Newman S., “Anarchism and the politics of resentment”, en Moore J. y otros (Ed.), *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Autonomedia, Brooklyn, 2004. Debo a la lectura de este interesante artículo la ocasión para reflexionar acerca de la relación entre anarquismo y resentimiento. Sin embargo, la metodología de análisis así como los contenidos del mismo, son fruto de mi propia elaboración.

<sup>733</sup> Nietzsche F., *La voluntad..op.cit.*, p. 56. “El anarquista” forma siempre parte de las listas de fenómenos decadentes. Así, en “Para la historia del oscurantismo moderno”, Nietzsche elenca: “Los nómadas del Estado (empleados, etc.): sin «patria». La decadencia de la familia. El «hombre bueno» como síntoma del agotamiento. La justicia como voluntad de poder (disciplina). Lujuria y neurosis. Música negra, ¿en dónde está la música regeneradora? El anarquista. Desprecio del individuo, asco. Profunda diferenciación: ¿lo creador es el hambre o la saciedad? La primera crea los ideales del romanticismo. Falta de naturalidad nórdica. La necesidad del alcohol: los trabajadores, «miseria». El nihilismo filosófico (*Ibidem*, pp. 74-75).

los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza,-en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados<sup>734</sup>.

Con la revuelta de los esclavos se perdió el *pahos* de la distancia, es decir el sentimiento superioridad que creó los grandes valores y, en su lugar, se afirmó un espíritu de venganza y de odio. Toda la moral tal y como hoy la entendemos es heredera de este sentimiento de revancha de los esclavos contra de los amos. De ahí proceden los valores del *cura*, como lo de piedad, altruismo, compasión etc., esto es, los valores cristianos. Para Nietzsche, esta moral se caracteriza por una actitud al *resentimiento*, esto es, por el odio y la venganza del débil contra el fuerte, del impotente contra el potente. El resentimiento es una actitud enfermiza que niega la vida y odia todo lo que es diferente y “otro”. Ello, sigue Nietzsche, se caracteriza por una orientación hacia el afuera más bien que una atención a fortalecer la nobleza moral en uno mismo. Por esto “la moral de los esclavos necesita, siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”<sup>735</sup>. El resentimiento, en conclusión, es una instancia reactiva ya que es incapaz siquiera de definir algo si no en oposición a algo otro. Es, en pocas palabras, la actitud del débil que se define por oposición al fuerte, cuya existencia necesita para así poder decirse a sí mismo “bueno”, “moral”, “racional”, etc. Pero, según Nietzsche, esta lógica victimista no está circunscrita al ámbito religioso, sino que permea todos los aspectos culturales de nuestro tiempo y las más “afectadas” son tal vez las ideologías políticas modernas:

¿quien nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo [...] no significan en lo esencial un gigantesco *contragolpe*, y que la *raza* de los conquistadores y *señores*, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?<sup>736</sup>.

El nacionalismo, el socialismo, la democracia (que Nietzsche llama despectivamente misarquismo) son ideologías reactivas, herederas del espíritu cristiano y de los valores de los esclavos. Pero el anarquismo va por delante de todas (ello es incluso “más moderno” que la propia democracia). Esta ideología es, según el filósofo de Röcken, la más cercana, emocional y políticamente, el cristianismo. Anarquismo y cristianismo están ambos animados por los mismos sentimientos de venganza y odio hacia los poderosos; ambos cultivan su impotencia escondiéndose detrás de unos

---

<sup>734</sup> Nietzsche F., *Genealogía...op.cit.*, pp. 39-40.

<sup>735</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>736</sup> *Ibidem*, p. 36.



valores que esgrimen como universales; y, sobre todo, ambos se agitan rabiosamente contra todo atisbo de diferencia entre los individuos, reclaman a gran voz la igualdad. Es esta, afirma Nietzsche, el valor supremo que los “perros anarquistas” reivindican rabiosamente y, de esta manera, enseñan ser la expresión más perfecta de los instintos del rebaño. Ellos se levantan “contra la selección, contra el privilegio de cualquier género” haciendo todo lo posible para tener el público de su parte. Pero, exactamente igual que los cristianos, la defensa del valor de la igualdad, así como del de solidaridad, compasión, justicia, etc., sólo ceda la voluntad de potencia del impotente. El cristiano-anarquista, en otras palabras, esconde su impotencia y su odio a la vida y, gracias a los valores de igualdad, solidaridad, compasión, etc., ejerce su poder:

esta descarga del rencor que consiste en juzgar, en rechazar y en castigar el egoísmo (el propio o el ajeno), es también el instinto de conservado en los desheredados. En suma, el culto del altruismo es una forma específica del egoísmo que se presenta de ordinario en condiciones fisiológicas particulares. Cuando el socialista [*Nietzsche se refiere en este párrafo tanto a los socialistas como a los anarquistas, que cita poco después*] anhela, con admirable indignación, la justicia, el derecho, los derechos iguales, se encuentra bajo la influencia de su deficiente cultura, que no sabe comprender la causa de su sentimiento, aparte que este anhelo constituya un placer para él. Si se encontrase en mejores condiciones, es muy posible que no pensara así, buscando su placer en otra parte. Lo mismo le sucede al cristiano: este calumnia, condena y maldice al mundo, sin exceptuarse él mismo. En ambos casos, estamos aún entre enfermos, a los que sienta bien el chillar, a los que la calumnia les proporciona un alivio<sup>737</sup>

Inadapto a la fuerza, el anarquista-cristiano esconde su impotencia fisiológica esgrimiendo juicios morales que, dice Nietzsche, son siempre “un signo de cultura inferior”. Pero, distintamente del cristiano, que suele encontrar “la razón de su infortunio” en su falta, el anarquista casi siempre la encuentra en “alguien”, como la sociedad. Esto tiene él en común con el socialista, el nihilista y el mismo cristiano:

poder soportar mejor su malestar y su mala conformación cuando encuentran a alguien a quien puedan echarle la culpa. El instinto de venganza y del resentimiento aparece aquí, en los dos casos, como un medio de soportar la existencia, como una especie de instinto de conservación: del mismo modo que la preferencia concedida a la teoría y a la práctica altruistas<sup>738</sup>.

Aquí la lógica maniquea de la cual hablaban Camus y Donzelot es evidente: el bueno es el pobre, el

---

<sup>737</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>738</sup> *Ibidem*, p. 262.

sumiso, el sin-poder, etc. mientras el poderoso, el hombre de Estado, el rico, es el malo. El anarquista sería incapaz de decir “sí” a la vida y crear grandes valores. Él se quedaría pequeño y vil, capaz solamente de odiar y envidiar. En *Jenseits von Gut und Böse* (1886) Nietzsche describe los anarquistas como perros rabiosos que merodean las calles de las capitales europeas. Estos, a pesar de su antítesis aparente a los demócratas o los socialistas, coinciden en realidad con aquellos por “su hostilidad radical e instintiva a toda forma de sociedad diferente de la del rebaño autónomo (hasta llegar a rechazar incluso los conceptos de «señor» y de «siervo»)”<sup>739</sup>. Pero coinciden con ellos sobre todo en “la religión de la compasión, en la simpatía, con tal de que se sienta, se viva, se sufra”<sup>740</sup>. Asimismo, la “creencia en la moral comunitaria”, en que la comunidad será la redentora, hace de los anarquistas los perfectos animales del rebaño. Este parecido entre la moral de los esclavos y la moral anarquista queda finalmente evidente en un fragmento de *Götzen-Dämmerung oder* (1889) con el título inequívoco de “Cristiano y anarquista”:

Cuando el anarquista, como vocero de las capas sociales decadentes, reclama con “hermosa indignación” el derecho, la justicia, la igualdad, habla sólo bajo el peso de su propia incultura, que no sabe comprender que su pobreza consiste...en la pobreza de la vida. Hay en él un instinto de causalidad que le impulsa a discurrir así “Alguien debe tener la culpa por mi malestar”. Esa su hermosa *indignación* le hace ya un bien por sí sola, en un verdadero placer para un pobre *quidan* poder injuriar, en lo cual encuentra una cierta embriaguez de poder. [...] en ambos casos (del cristiano y del anarquista), alguien debe ser culpable y lo más indigno es que el que padece receta a su dolor la miel de la venganza [...] el que padece encuentra en todas partes razones para refrescar su odio mezquino. El cristiano y el anarquista son decadentes<sup>741</sup>.

En conclusión: para Nietzsche los anarquistas, igual que los cristianos y los nihilistas, son la expresión de una moral débil y decadente. Ellos, impotentes para la vida, echan la culpa por su condición a “la sociedad” (dice Nietzsche) y sólo así sienten un alivio por su desdicha. El resentimiento es pues la actitud que más caracteriza al anarquista que, en tanto animal del rebaño, no soporta la diferencia del otro, del “espíritu aristocrático”, y quiere derribar cualquier jerarquía igualándolo todo. A la luz de nuestro propio análisis del anarquismo es posible matizar el juicio nietzscheano. Nietzsche intuye, aunque de una manera “general”, el legado cristiano del anarquismo y el resentimiento que lo caracteriza como ideología política. Como hemos visto, el anarquismo “culpa” al Estado y a las instituciones positivas para atontar la sociedad, que si sólo no estuviera

---

<sup>739</sup> Nietzsche F., *Más allá..op.cit.*, p. 145.

<sup>740</sup> *Ivi.*

<sup>741</sup> Nietzsche F., *El crepúsculo de los ídolos*, Ediciones Brontes, Barcelona, 2011, pp. 92-93.

amarrada en la jaula estatal, podría florecer en todas sus calidades. Por lo tanto, como el esclavo, el anarquismo construye su identidad en oposición al amo/Estado. Como el esclavo, el anarquista se define bueno, racional, solidario, etc. en una manera puramente reactiva, sólo porqué el *otro* es malo, irracional, insolidario, etc. Es más, esta lógica es de alguna manera inevitable para el anarquismo: de hecho, en la medida en que detecte un enemigo absoluto (el Estado) externo al cuerpo social, el anarquismo define un sujeto contrastante, el hombre, puro e incontaminado. Pero algo hasta más turbio se esconde en las ideologías políticas, como el anarquismo, donde la identidad del esclavo es construida por oposición a la del amo, y es lo que Jacques Lacan ha llamado “el discurso de la histérica”. Es preciso, aunque en las líneas generales, resumir la lectura que da Lacan de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. Según Hegel, el deseo se realiza plenamente sólo cuando es reconocido por los demás, es decir lo que de verdad se desea es que el otro reconozca mi deseo. Esta lógica acaba creando un fuerte antagonismo ya que el auto-reconocimiento conlleva la negación del auto-reconocimiento del otro, en cuanto sólo puede haber espacio para uno de los dos. Por lo tanto, por una parte hay un sujeto (el esclavo) que reconoce y desea el otro, y por la otra hay otro un sujeto (el amo) que es reconocido y deseado. Sin embargo, ya que el auto-reconocimiento se basa en el reconocimiento del otro, la identidad del amo, que es aquel que es reconocido, depende siempre de la identidad del esclavo, que es aquel que reconoce. Hay pues, en la relación amo-esclavo, una fuerte ambigüedad por el hecho que el estatus del amo, aquel que es reconocido en su deseo, está siempre pendiente del reconocimiento del esclavo. Por esto, toda relación de dominación nunca puede ser estable y definitiva sino que, en cambio, es profundamente precaria. Para Hegel, esta oposición estaba destinada a desaparecer en el Estado ético, donde finalmente el amo y el esclavo se habrían reconocido mutuamente. Sin embargo Lacan rechaza precisamente la noción de reconciliación. Según él la auto-afirmación no pasa, como querría Hegel, por el reconocimiento del otro, sino por el desconocimiento (*méconnaissance*), es decir, uno cobra auto-conciencia no a través del reconocimiento del deseo del otro, sino de su desconocimiento. En otros términos: el deseo no es, como querría Hegel, el deseo de ser reflejado en el deseo del otro, sino es deseo de “algo otro”, en última instancia un abismo, un lugar vacío que nunca podrá ser llenado sino con la propia muerte. Sin embargo, en lugar de cobrar conciencia del carácter imposible de su deseo, el sujeto lo “objetiva”, inventando un obstáculo externo como excusa por no poder realizarlo<sup>742</sup>. Así, el esclavo inventa el amo como “sitio” de la imposibilidad de su deseo, es decir, como prohibición externa a ello. El amo funciona pues como imposibilidad que, paradójicamente, posibilita el deseo del esclavo: sólo hasta que exista el amo, el esclavo puede seguir fantaseando acerca de una identidad plena y finalmente realizada. Lacan llama ésta ilusión de incompletud *objeto pequeño a*:

---

<sup>742</sup> Lacan J., *Seminario 16*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 318 y p. 350 e ss.

que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, por cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido (a) minúscula. El objeto (a) minúscula [...] objeto eternamente faltante<sup>743</sup>.

Sin necesidad de entrar en un discurso que nos desviaría de nuestro propósito, nos limitamos subrayar que, para Lacan, el esclavo *precisa* del amo como posible imposibilidad de su deseo, como prohibición externalizada del deseo mismo. El amo entonces es necesario para que el esclavo pueda mantener vivo su deseo y, en este sentido, es “constitutivo” de la propia identidad de éste último. Las solapas políticas de éste discurso, ya bastante evidentes, nos la indica el propio Lacan, cuando, el 2 de diciembre de 1969, frente a las agitaciones de los movimientos estudiantiles, comentó: “Las aspiraciones revolucionarias sólo tienen una posibilidad: terminar siempre en el discurso del amo. La experiencia lo prueba. A lo que aspiran como revolucionarios es a un amo. Y lo tendrán”<sup>744</sup>.

En anarquismo no sale triunfante de este análisis. Hemos visto que el anarquismo construye la subjetividad revolucionaria por oposición al poder, con el cual no puede haber compromiso o diálogo alguno, sino sólo ruptura. Marxistas y anarquistas, recordaremos, convergen en pensar el poder como “neutral”, pero cada uno entiende la neutralidad de una manera muy distinta: mientras para los comunistas el poder es un “espacio vacío” porque está siempre determinado en última instancia por factores de orden económico, para los anarquistas ello es un “espacio vacío” en el sentido de que, cualquiera que lo ocupe (sea un partido o el proletariado revolucionario), está condenado a seguir la lógica del poder. Por esto, para los anarquistas, un gobierno revolucionario es una contradicción en términos. Pero esta ventaja política, por así decir, que tiene el anarquismo respecto del marxismo y que le permite no quedarse atrapado en las mallas del poder, se puede fácilmente convertir en una desventaja. De hecho, viendo en el poder un sitio autónomo, ellos de alguna manera lo “objetivan” y, en oposición a esta objetividad, construyen la subjetividad revolucionaria. Según los anarquistas, hasta que exista el poder, el hombre y la sociedad no podrán desarrollarse plenamente. Si no hubiera Estado, es decir si no hubiera aquel impedimento al desarrollo de la subjetividad revolucionaria, esta podría realizar de verdad su identidad. Pero, siguiendo Lacan, es precisamente gracias a este impedimento que el sujeto revolucionario puede fantasear acerca de una mítica plenitud (la esencia humana moral y racional, una sociedad perfectamente cooperativa, etc.). En otras palabras, decir que el amo/Estado es la imposible posibilidad del esclavo/sujeto revolucionario quiere decir que la existencia del primero obstaculiza el desarrollo de los atributos del segundo, pero este mismo impedimento le permite al segundo

---

<sup>743</sup> Lacan J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*, Paidós, Buenos Aires, 1989, p. 185.

<sup>744</sup> Cit. en Stavrakakis Y., *Lacan y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 28.

pensarse como identidad plena más allá del obstáculo. Sin la traba exterior, desvanecería también la ilusión de una plenitud más allá del obstáculo<sup>745</sup>. En una palabra, el amo es necesario al esclavo para que este se perciba como sujeto dotado de autosuficiencia ontológica. Los anarquistas, en pocas palabras, pueden pensar una identidad ya perfectamente completa, la sociedad, en su verdadera incompletud respecto al Estado. Tal vez sea el caso de preguntarnos si es merced a esta ficción que el anarquismo renuncia a toda representación y consigue mantener la sociedad como Una e indivisa. Pierre Clastres y Marcel Gauchet, en sus respectivos trabajos, han evidenciado que la representación es un proceso inevitable, en las sociedades tribales, para que la colectividad perciba el sentido de la unidad: el *big man* guaraní (Clastres) o las fuerzas sobrenaturales (Gauchet), cumplen el papel de exterioridad simbólica necesaria para que la sociedad misma se perciba como unitaria<sup>746</sup>. Para que una sociedad se perpetúe es menester, como ya había visto Durkheim, que los agentes sociales crean, en cierta forma, en la superioridad absoluta del hecho social sobre su realidad palpable de personas. El anarquismo hace una excepción ya que logra pensar una sociedad Una sin la necesidad de una representación exterior y lo logra precisamente porqué la unidad de la sociedad es realizada por oposición al Estado. Los anarquistas no necesitan una estancia externa para representar el objeto sociedad porqué esta representación ya entraña la identidad social en el acto de división con el Estado. La completud es tal vez el verdadero objeto imposible de la sociedad, que permite que ella se perciba ya como completa en el acto de contraponerse al Estado.

Sin embargo no siempre los anarquistas fueron coherentes con esta visión maniquea de la historia. De hecho, algunos entre los teóricos anarquistas del siglo XIX hablaron explícitamente del “deseo de poder” que cada hombre lleva en su seno. Se trataría de una fuerza oscura y volátil que amenaza la pureza y la estabilidad del sujeto anarquista, haciendo su identidad precaria. A veces estos teóricos parecen dudar de ésta pureza del sujeto revolucionario como punto de resistencia que derrocará al poder. Bakunin por ejemplo habla del principio del poder como algo que entraña a cada individuo y que él lleva consigo como un germen, una especie de instinto primordial a comandar, un instinto “carnívoro y bestial”<sup>747</sup>. Precisamente por esto, sigue, se debería desconfiar el hombre respecto al poder, en cuanto hay siempre en el corazón del hombre esta inapagable bizca de deseo del poder. Con esto, Bakunin ha tal vez dado en el blanco, expresando una de las mayores contradicciones del anarquismo: la idea de una subjetividad pura más acá del poder, como sitio de la

---

<sup>745</sup> *Ibidem*, p. 76 e ss.

<sup>746</sup> Me refiero aquí al ya citado *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres y a Gauchet M., “La dette du Sens et les racines de l'Etat, politique de la religion primitive”, en *Libre*, 77/2, Payot, 1977. No necesariamente ésta exterioridad simbólica tiene que estar en una posición de dominación: el *big man* por ejemplo solo tenía unas funciones puntuales y limitadas y su misma existencia estaba supeditada a aquellas tareas (negociación con otras tribus, organización de los ceremoniales etc.). Pues, la razón de establecer un punto afuera de la sociedad responde a la exigencia de que nadie, en la sociedad, pueda hablar en nombre de la legitimidad última, lo cual empezaría una división en la sociedad entre dominantes y dominados

<sup>747</sup> Cit. en Maximoff M., *op.cit.*, p. 248.

resistencia, es al mismo tiempo imposible o inalcanzable en cuanto interrumpida por un natural deseo de poder, por una falta que constituye el sujeto. De la misma manera, el propio Kropotkin habla del deseo de poder y autoridad, argumentando que el nacimiento del Estado moderno puede ser atribuido al hecho de que “el hombre se convierte en un enamorado de la autoridad”<sup>748</sup>. Sin duda, estos breves bosquejos hacen pensar que los anarquistas tal vez no vieron el poder estatal como una completa imposición desde arriba, sino una complicidad entre el poder y el sujeto. La subjetividad estaría constituida por la falta y el deseo, el deseo de poder, que la hace inestable y peligrosa. Quien mejor pensó esta zona de opacidad fue Max Stirner.

### **Conclusión crítica: estado de guerra y guerra de Estado.**

Hay un acertijo, bastante conocido, sobre el dilema de un pastor a la hora de cruzar un río con un lobo, una oveja y una col. En el barco que los transportará al otro lado, sólo caben él y una de las tres mercancías. El apuro en el cual se encuentra el pastor es evidente: no puede dejar el lobo con la oveja ni la oveja con la col. Sólo después de unos cuantos viajes de ida y vuelta, el pastor logrará su finalidad sin que el lobo se coma la oveja o que esta se coma la col. En este capítulo nos hemos embargado en la misma empresa del pastor, intentando transportar al otro lado del río los tres términos de Estado, guerra y comunidad. Pero en este caso, la relación no era tan clara como la que hay entre el lobo, la oveja y la col, ya que las concepciones de *la política* y de *lo político* (así como de *la sociedad* y de *lo social*) varían de una filosofía política a otra. Así, mientras los liberales ven la guerra como *la* relación social que entraña el estado de naturaleza, y el Estado como el freno (el *kathécon*) contra esta violencia primitiva, en cambio los anarquistas ven en el Estado la institución más organizada de uso de la violencia, que impone su dominación a través de la conquista y la destrucción de las relaciones sociales pre-existentes. Si para los primeros el Estado nace *contra* la guerra, para los segundos el Estado se impone *como* estado de guerra. Sin embargo el anarquismo, aunque hubiese entendido, como ninguna otra filosofía política, la relación constitutiva entre guerra y Estado, pasó completamente por alto por alto la relación destitutiva entre los dos. De hecho, como bien ha demostrado Clastres en su notable *Arqueología de la violencia*, la guerra de las sociedades primitivas servía precisamente para conjurar el nacimiento mismo del Estado<sup>749</sup>. “Contra” Hobbes, Clastres demuestra que la guerra es el motor de la sociedad y si “cesara la guerra cesaría de latir el motor de la sociedad primitiva. La guerra es su fundamento, la vida misma de su ser, es su objetivo:

---

<sup>748</sup> Kropotkin P., *El Estado..op.cit.*, p. 48.

<sup>749</sup> Clastres P., “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas” en Clastres P., *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981, pp. 181-216

la sociedad primitiva es *sociedad para la guerra*”<sup>750</sup>. La guerra pues nada tiene a que ver con el caos, sino que es una específica estrategia que, manteniendo la segmentariedad y la dispersión de los grupos, conjura el nacimiento de la fuerza centrípeta y centralizadora del Estado. “Contra” el anarquismo, Clastres afirma que la sociedad consigue ser *contra* el Estado sólo en la medida en la cual es sociedad *para* la guerra. Hace falta pues una sociedad en guerra para que esta sociedad no ceda al poder centralizador del aparato estatal. Pero la idea de guerra, *pace* Clastres, ha sido siempre “malinterpretada” por los varios teóricos de la política de la época moderna y contemporánea, que la han relacionado a una antropología negativa. Por el contrario quienes, como los anarquistas, querrían en cambio negar la guerra como estado civil, han teorizado una antropología positiva que negaba el conflicto y la riña entre individuos. Sin embargo, las especulaciones acerca de la naturaleza humana, que durante largos siglos fueron objeto de vivos debates entre filósofos y revolucionarios, han perdido, en la época en que vivimos, su plaza. Hoy en día, optimismo y pesimismo antropológico ya no engendran pensamientos políticos opuestos, sino que acaban curiosamente convergiendo. Ambas se encargan de proporcionar al hombre marcas, calidades, vicios, virtudes, etc., esto es una serie de atributos que *estabilizan* su identidad. Ambas pues son teorías tranquilizadoras que dan al ser humano una coartada por su comportamiento, para bien o para mal. Así, incluso la antropología negativa de Hobbes, que es orden neo-liberal ha adoptado como su incansable refrán, tiene una faceta tranquilizadora. De hecho, si el ser humano es una criatura egoísta y famélica, es posible interpretar (y satisfacer) sus deseos, apetitos, expectativas, etc. La amenaza radical que entrañaba la hipótesis hobbesiana, queda hoy día conjurada por un conocimiento científico-mercantil de que es el hombre, cuáles son sus deseos, sus temores, hasta sus esperanzas. El ser humano deja de ser una incógnita para convertirse en algo previsible, calculable, predecible. *Nihil humani a me alienum puto*. Pues, cuando la angustia de la indeterminación queda sustituida por la reconfortante certidumbre del conocimiento científico-mercantil, la insatisfacción y el disenso ya no tienen razón para existir. Una vez que la *negatividad radical* haya finalmente sido desterrada del corazón del individuo, hasta la funesta antropología negativa se convierte en “antropología positiva”, amablemente promovida por consultores, psicoterapeutas, promotores financieros, libros de autoayuda, etc. todos cómplices en ayudar este individuo a encontrar su trocito de felicidad. Lo que desaparece del horizonte es, como es evidente, la guerra y el conflicto, que el hombre de las sociedades neo-liberales aborrece como la peor de las calamidades. El espacio, no sólo metafórico sino también físico, queda totalmente pacificado y normalizado. Sin embargo la guerra no desaparece por completo, sino que sirve de “recordatorio ideológico” del Estado que la rememora constantemente como una eventualidad siempre presente,

---

<sup>750</sup> *Ibidem*, p. 112.

una amenaza real que puede estallar de un momento para otro si ello no estuviera allí para impedirlo. Y esto es sobre todo en la época de la guerra al terror (*¡Hannibal ante portas!*).

Estando así las cosas, más bien que “oublier Foucault”, es preciso volver a él y al “discurso histórico-político” que reivindica la guerra como condición ontológica de la sociedad. Invirtiendo la famosa frase de Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política con otros medios, Foucault ve en la guerra el verdadero motor de todas las relaciones políticas y sociales:

el poder es guerra, la guerra continuada con otros medios. Esta hipótesis -al sostener que la política es la guerra continuada con otros medios- invierte así la afirmación de Clausewitz.<sup>751</sup>

Esto, añade, quiere decir tres cosas. Primero: que las relaciones de poder se han instaurado bajo las relaciones de fuerza tal y como han salido del campo de batalla. El cese de la guerra y el triunfo de la paz significa pues que la relación de fuerza ha sido re-inscrita, de manera más silenciosa, en el interior de las propias instituciones y, de ahí, que el desequilibrio de fuerzas que entrañaba la situación de guerra se ha trasladado al ámbito civil (las desigualdades económicas son un ejemplo de ello). Segundo: que la guerra, lejos de acabar en el campo de batalla, sigue vigente en el orden civil, al cual se ha desplazado. Así la paz misma esconde una guerra tácita: “detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz”<sup>752</sup>. Y tercero: que la guerra es la condición permanente de la política, es decir, que la propia supresión del conflicto sería la muerte de la política<sup>753</sup>. Esta hipótesis, que ve el poder como profundamente contaminado por la guerra y el mismo orden social como un estado de paz precario y siempre al punto de estallar, obliga a repensar la propia tradición anarquista que, si por un lado entendió el carácter belicoso del poder y de la Ley, por el otro pone *otra* Ley (la Ley de la naturaleza) como antídoto a la violencia del Estado. Haciendo esto, es como si el anarquismo se olvidara de sus premisas y atribuyera al poder calidades *esenciales*, esto es, se le pensara como un sitio. Pero, dice Foucault citando Nietzsche, es menester descubrir que “detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas”. El poder ya no puede ser pensado como un sitio, sino que su verdadero sitio es siempre un no-lugar en cuanto es continuamente sujeto a variación y cambio, a la perpetua inscripción y re-inscripción de las relaciones de fuerza:

La relación de dominación tiene tanto de “relación” como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar

---

<sup>751</sup> Foucault M., *Genealogía...op.cit.*, p. 24.

<sup>752</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 136.



[...] Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil.<sup>754</sup>

Si el poder es *in-esencial*, esto es, si no tiene esencia alguna y su origen es anárquico, es preciso re-descubrir las luchas, las victorias y las derrotas que se esconden detrás de un orden civil determinado. Es preciso, es decir, re-descubrir la guerra. Esta tarea, que Foucault atribuye al genealogista, habla un lenguaje distinto de lo del soberano (Solon) y del filósofo (Kant), que siempre (re)presentan la Ley y el poder como lo universal. Habla el lenguaje de la particularidad, del *partisano*:

No se trata en absoluto de establecerse entre los adversarios, en el centro y por encima de la mezcla, de imponer a cada uno una ley general y de fundar un orden que reconcilie, sino más bien de instituir un discurso marcado por la asimetría, de fundar una verdad ligada con una relación de fuerza, de establecer una verdad-arma y un derecho singular. El sujeto que habla es un sujeto no tanto polémico como propiamente beligerante<sup>755</sup>.

Si entonces la posición del soberano es la de quien pretende hablar en nombre de todos y de una unidad rencontrada, la posición del antagonista es partisana, en tanto desvela la violencia que se esconde detrás del falso universalismo del poder. El partisano está constantemente rememorando las conquistas y los fracasos, esto es, el conflicto que está a la base del orden civil. La visión social del partisano es la de quien ve un campo de batalla abierto, donde los amigos se enfrentan a los enemigos y donde no hay unidad o armonía:

Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien<sup>756</sup>.

El discurso de la guerra, que procura descifrar el conflicto detrás del estado aparente de paz, no es un discurso de la totalidad o de la neutralidad (este es el discurso del soberano y del legislador), sino que es siempre un discurso *perspectivo* que, aunque tenga de mira la totalidad (por ejemplo combatiendo en nombre de una verdad), sólo la realiza a partir de su posición de lucha. El sujeto que habla es, en pocas palabras, un sujeto beligerante. Esta división partisana, que entraña toda

---

<sup>754</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>755</sup> *Ibidem* p. 50.

<sup>756</sup> *Ibidem*, p. 47.

ideología política radical es, dice Foucault, potencialmente peligroso porque está más expuesto al “racismo”, esto es a la construcción del enemigo como alguien impío y merecedor de muerte<sup>757</sup>. El anarquismo, que según Foucault entra en este marco, no es, como hemos visto, lo bastante partisano. Deja el conflicto a un nivel “superficial” y “exterior” sin llegar al choque ontológico y, de ahí, su maniqueísmo. Quien mejor ha detallado la figura del partisano ha sido sin duda alguna Carl Schmitt. En su *Teoría del Partisano*, Schmitt describe este sujeto beligerante y belicoso que radicaliza la enemistad pero sin que se le pueda reconocer claramente como enemigo. Él, que nada tiene a que ver con el *hostis* del *ius belli*, es una figura anómala, que elige otro terreno de combate que el de las tropas regulares. Distintamente del *hostis*, él

no espera ni gracia ni justicia del enemigo. El dio la espalda a la enemistad convencional con sus guerras domesticadas y acotadas, y se fue al ámbito de otra enemistad verdadera, que se enreda en un círculo de terror y contraterror hasta la aniquilación total<sup>758</sup>

El partisano reactiva el conflicto adonde la guerra convencional la ha domesticado; sobre todo, reactiva la enemistad y la lleva a un terreno nuevo: lo del orden civil. En el combate, el partisano es aquel que no lleva armas a la vista y, confundiéndose entre la población civil, hace “disimulo y oscuridad sus mejores armas”<sup>759</sup>. Hace falta ser partisanos y volver a politizar lo social y la política, esto es, hace falta introducir el conflicto allá donde este había desaparecido, reactivando aquel elemento disonante y disconforme, que no se adapta al espacio social normalizado y positivo. Hace falta empezar una *guerra partisana* o emboscadura (como la llamará Jünger), que introduce una hostilidad en el espacio perfectamente pacificado de las democracias liberales, y lo hace de forma subrepticia, opaca, invisible. Max Stirner es el pensador que mejor que otros ha formulado esta posibilidad y lo ha hecho a partir de aquel elemento olvidado por los anarquistas: una antropología radicalmente negativa: el *Einzige*.

---

<sup>757</sup> Dice Foucault: “En consecuencia, cada vez que hay socialismos, formas de socialismo, momentos del socialismo que acentúan el problema de la lucha, nos encontramos con el racismo [...] las formas de socialismo más racistas fueron seguramente el blanquismo, la Comuna y la anarquía” (*Ibidem*, p. 212).

<sup>758</sup> Schmitt C., *Teoría..op.cit*, p. 40.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 64. Luego Schmitt distingue los partisanos en dos tipos, según el enemigo contra el cual luchan. Así, cuando lucha contra un enemigo es real, como un ejército ocupante o fuerzas estatales hostiles, el partisano está arraigado a la dimensión “telúrica” del suelo patrio y, por ello, es un resistente o un insurrecto. Pero si el enemigo es “absoluto”, como podría ser la clase capitalista global, el partisano pierde su dimensión telúrica y se caracteriza por su “agresividad planetaria”, donde el enemigo es criminalizado y se hace todo lo posible para aniquilarlo. En este caso el riesgo es, para Schmitt, precisamente lo de perder la dimensión política, que implica la existencia del amigo y del enemigo que, por ello, nunca ha de ser aniquilado, ya que “la esencia de lo político no es la enemistad como tal, sino la distinción de amigo y enemigo, y supone la existencia de los dos, amigo y enemigo” (*Ibidem*, p. 125).

## Bibliografía.

- AA.VV., *Nihilismo y política*, Manantial, Madrid, 2008.
- Ansell-Pearsons K., *Introduction to Nietzsche as a Political Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Arditi B., *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva sociedad, Caracas, 2000.
- Arditi B., *Politics, Publicness and Difference*, University of Essex, Department of Government, 1995.
- Arditi B., “Rastreando lo político”, *Revista de estudios políticos*, Nueva Época, num 87, enero 1996.
- Arditi B., “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt”, *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva Época, año II, número 3, enero-junio 2012, pp. 11-41.
- Arendt H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Arendt H., *¿Que es la autoridad?* En *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1993.
- Arendt H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía política*, Centro de estudios constitucionales Madrid, Madrid, 1984.
- Arendt H., *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid, 2006.
- Avron H., *El anarquismo en el siglo XX*, Taurus, 1971.
- Baher P., *Portable Hanna Arendt*, Penguin Books, New York, 2000.
- Bakunin M., *Dios y el Estado*, Terramar, la Plata, 2003.
- Bakunin M., *Escritos de filosofía política I*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Bakunin M., *Estatismo y anarquía*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2004.
- Bamyeh A.M., *Anarchy as Order. The history and future of civic humanity*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2009.
- Berkmann A., *El abc del comunismo libertario*, La Malatesta, Madrid, 2009.
- Bernstein R.J., “Repensamiento de lo social y lo político”, en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo xxi, 1991.
- Bobbio N, Bovero M., *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, FCE, México, 1986.
- Bobbio N., *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995.
- Bobbio N., *Ni con Marx ni contra Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Butler J., Scott J.W., (eds), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York and London, 1992.
- Call L., *Postmodern Anarchism*, Lexington Books, Lanham, 2002.
- Cappelletti A., *La ideología anarquista*, Madre Tierra, Móstoles, 2001.
- Cappelletti A., *Pierre Clastres: la sociedad contra el Estado*, en *Rev. Filosofía Costa Rica*, XXX

(72), 2002, pp.145-151.

Carter A., *The political theory of Anarchism*, Routledge, London, 1971.

Cassirer E., *El mito del Estado*, FCE, México, 1999.

Chapman J.W., Pennocj R.J., *Anarchism*, NY University Press, N.Y., 1978.

Clark J., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Black Rose Books, Montreal, 1984.

Clastres P., *La sociedad contra el Estado*, Virus Editorial, Barcelona, 2010.

Cohn J., *Anarchism and the crisis of representation. Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Rosemont Publishing, New Jersey, 2006.

Colombo E., *El espacio político de la anarquía*, Nordan Comunidad, Buenos Aires, 2000.

Crichtley S., *Re-Tracing the Political: Politics and Community in the Work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy*, en Campbell D., Dillon M., *The Political Subject of Violence*, Manchester University Press, Manchester, 1994.

Dal Lago A., *El sentido de las palabras*, en Rivero M., *Pensar la política*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1990.

De Bestengui M., *Truth and Genesis. Philosophy as differential ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

Díaz C., *El anarquismo como fenómeno políticomoral*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1977.

Donzelot J., *The Poverty of Political Culture*, en Ideology and Consciousness, Spring 1979, n'5, pp. 73-86.

Draper H., *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol.1: State and Bureaucracy Monthly Review Press, N.Y., 1977.

Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.

Forti S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Valencia, 2001.

Foucault M., *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 2010.

Foucault M., *Inutile de se soulever*, en Le Monde, n' 10.661, 11-12 Mayo 1979.

Fraser N., *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender*, U.K. Polity Press, Cambridge, 1989.

Frye C: "Carl Schmitt's Concept of the Political", en *The Journal of Politics*, XXVIII, núm.4 (1966).

García V., *Utopías y anarquismo*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977.

Godwin W., *Investigación cerca de la justicia política*, Americalee, Buenos Aires, 1945.

Graham R., *Anarchism: a documentary history of libertarian ideas*, Black Rose, Toronto, 2005.

Guerin D., *El anarquismo*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2009.

Habermas J., *Philosophical-Political Profiles*, The M.I.T. Press, Baskerville, 1983.

- Hegel G.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia*, FCE, México, 1995.
- Hegel G.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Hobbes T., *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Hobbes T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1980.
- Hobsbawn E., *Los revolucionarios*, Crítica, Barcelona, 2010.
- Horowitz. I.L., *Los anarquistas. La teoría*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- Ibañez T., *¿Porqué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2006.
- Jay M., *Permanent Exiles*. Columbia University Press, New York, 1985.
- Kant I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Kant I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Kateb G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Jew Jersey, 1984.
- Kolb D., *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger, and After*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Kropotkin P., *Ética: origen y evolución de la moral*, Dogal, Barcelona, 1977.
- Kropotkin P., *El Estado y su papel histórico*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2003.
- Kropotkin P., *El mutuo apoyo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 2009.
- Kropotkin P., *La conquista del pan*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.
- Kropotkin P., *Las prisiones*, José J. Olañeta, Barcelona, 1977
- Kropotkin P., *El gobierno revolucionario*, Prensa, Barcelona, 192(?) .
- Lacan J., *Seminario 16*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Laclau E., Mouffe C., *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- Laclau E., “The Impossibility of Society” en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, Nº 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983.
- Laclau E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990.
- Laclau E., “Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau’s Political Philosophy”, en Lynn W., Olson G.W., *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, SUNY Press, Albany, 1999.
- Laclau E., *The making of political identities*, Verso, London, 1994.
- Lenin V., *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Editorial Akal, Madrid, 1975.
- Locke J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Bogotá, 2006.
- Malatesta E., *Ideario*, Publicaciones mundial, Barcelona, 1926, pp. 156-157.
- Marchart O., *Post foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Marshall P., *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Harper Perennial, London, 2008.

- Marx K., *El 18 Brumaio de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003.
- Marx K., Engels F., *El Manifiesto Comunista*, Turner, México, 2007.
- Marx K., *Paginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006.
- Mattei J.F., *The Heideggerian Chiasmus or the Setting Apart of Philosophy*, en Janicaud D., Mattei J.F., Heidegger. From Metaphysics to Thought, Albany: SUNY Press, 1995.
- Maximoff G.P., *The Political Philosophy of Bakunin*, The Free Press, NY, 1953.
- May T., *The political philosophy of poststructuralist anarquism*, Penn State Press, Pennsylvania, 1994.
- Meier H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- Miliband R., *The State in Capitalist Society*, Basic Books, N.Y., 1969.
- Milibard R., Saville J., *The socialist Register*, Monthly Press Review, 1965, N.Y.
- Moore J. y otros (Ed.), *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Autonomedia, Brooklyn, 2004.
- Mouffe C., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Nancy J.L., *La comunidad inoperante*, LOM/Arcis, Santiago del Chile, 2000.
- Nancy J.L., *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Nancy J.L., Lacoue Labarthe P., *Le retrait du politique*, Ed. Galiléé, 1983.
- Nancy J.L., *Ser singular plural*, Arena libros, Madrid, 2006.
- Nattlau M., *Alrededor de la síntesis anarquista*, La revista Blanca, 1929
- Nettlau M., *La anarquía a través de los tiempos*, Jucar, Madrid, 1978.
- Newman S., *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books, Lanham 2001.
- Nietzsche F., *Así hablaba Zarathustra*, Edaf, Madrid, 2005.
- Nietzsche F., *El crepúsculo de los ídolos*, Ediciones Brontes, Barcelona, 2011.
- Nietzsche F., *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Nietzsche F., *La gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2000.
- Nietzsche F., *La voluntad de poder*, Editorial Edaf, Madrid, 2000.
- Nietzsche F., *Mas allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Paniagua Fuentes J., *La larga marcha hacia la anarquía. Pensamiento y acción del movimiento libertario*, Editorial Síntesis, Barcelona, 2009.
- Pitkin H., *Justice: On Relating Private and Public*, University of California, Berkley, 1981.
- Pitkin H., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Poulantzas N., The Problem of the Capitalist State, *New Left Review*, 58, 1969.
- Proudhon P.J., *Las confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de*

- febrero de 1848*, Americalee, Buenos Aires, 1947.
- Proudhon P.J. *La moral de las ideas*, Sempere, Valencia, 1919.
- Proudhon P.J., *¿Que es la propiedad?*, *Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.
- Proudhon P.J., *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, Jucar, Madrid, 1974.
- Pufendorf S., *De los deberes del hombre y del ciudadano*, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2002.
- Read H., *Anarquía y orden. Ensayos sobre política*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1959.
- Rocker R., *Nacionalismo y cultura*, Tupac, Buenos Aires, 1942.
- Rousseau J.J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Sabine G.H., *Historia de la teoría política*, FCE. México, 1990.
- Sahlins M., *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, FCE, México, 2011.
- Saltman R., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Greenwood Press, Connecticut, 1983.
- Sartori G., *The Essence of the Political in Carl Schmitt*, Journal of Theoretical Politics, vol. 1, núm. 1, January 1989.
- Schmitt C., *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Schmitt C., *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Schmitt C., *Teoría del partisano*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- Serrano Gomez E., *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt*, Centro de estudio de política comparada, México, 1998.
- Stavrakakis Y., *Lacan y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- .Urbinati N., *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*. Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Velasco Criado D., *Ética y poder político en Bakunin*, Universidad del Deusto, Bilbao, 1993.
- Villa D., *Arend and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Vollrath E., "Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States and Looks Back to Germany", en Graf Kielmansegg P., Mewes H., Glaser-Schmidt E., *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigre's and American Political Thought After World War II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Wolin R., *The politics of Being. The political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1992.

Wolin S., “Fugitive Democracy”, en Benhabib S., *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, New York, 1996.

Woodcock, G., *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*, University Toronto Press, Toronto, 2009.

Žižek., S, *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político*, Barcelona, Paidós, 2006.



### 3. “Y finalmente llega Stirner, el tranquilo enemigo de toda coacción”.

*La passion la plus forte du XXe siècle: la servitude.*

Albert Camus

*Ma il mio mistero é chiuso in me, il nome mio nessun saprá*

Turandot (G.Puccini)

#### 3.1. Espectros de Stirner

##### 3.1.1. El más terrible de los fantasmas: Max Stirner.

Si es cierto el refrán según el cual un filósofo está muerto sólo cuando ya nadie lo lee, Max Stirner (1806-1856) siempre ha gozado de vida eterna. Su nombre, que durante mucho tiempo circuló en pequeñas sectas de intelectuales inconformistas y grupos políticos radicales, se hizo popular en el año 1898, cuando el poeta anarquista John Henry Mackay, embrujado por el libro de Stirner, empezó pacientemente a investigar la vida de este autor desconocido y escandaloso. Eran además los años cuando el nombre de Nietzsche empezaba a sacudir, lenta y terriblemente, los fundamentos de la cultura, de la política y de la sociedad europea. Stirner avanzaba silenciosamente detrás de Nietzsche, como una figura fantasmal que seguía acechándole hasta durante toda su vida<sup>760</sup>. Mientras Nietzsche procuró escapar siempre del fantasma de Stirner, por miedo a que se les confundiese con él, en cambio Marx quiso enfrentarse directamente con el fantasma, y con “los

---

<sup>760</sup> Acerca de la relación Nietzsche-Stirner, que en este capítulo veremos en sus rasgos esenciales, se ha escrito mucho. Según Karl Löwith, Nietzsche nunca nombra a Stirner en ninguno de sus escritos, aunque existan pruebas de que lo había leído. Ida Overbeck, amiga personal del filósofo, relata cómo, en presencia de su alumno Baumgartner, Nietzsche alabó la obra de Stirner como “la más audaz y consecuente desde Hobbes”. Eduard von Hartmann hasta llegó a acusar a Nietzsche de plagio y encubrir la influencia que Stirner había tenido en él. En la segunda Intemperística, dice Hartmann, Nietzsche critica aquellos pasos en los cuales Hartmann rechazaba explícitamente la filosofía de Stirner, es decir, aunque fuera por este camino, Nietzsche tenía que conocer a Stirner. Según Rahden, contemporáneo de Nietzsche, este habría quedado desacreditado entre las personas cultas si hubiera dejado ver su simpatía por “un burdo y desconsiderado Stirner, que hace alarde de un desnudo egoísmo y anarquismo” (cfr. Safransky R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 133-135)

fantasmas” de Stirner. De este (des)encuentro, tiene origen la *Die Deutsche Ideologie*, definida no casualmente por Derrida como “la más gigantesca fantomaquía de toda la historia de la filosofía”<sup>761</sup>. A lo largo del siguiente siglo, este fantasma seguirá recorriendo Europa, y tanto sus admiradores declarados, como Carl Schmitt, Ernst Jünger, Emile Cioran, Oscar Wilde, Raul Vaneigem (sólo para citar algunos) como sus más severos críticos, como Marx, Engels, Camus, Löwith, Buber (sólo para citar otros), sufrieron la fascinación de este nihilismo extremo y disruptivo. Nadie se quedaba indiferente ante “el más grande iconoclasta de todos los tiempo”, como hubo a definirlo enfáticamente Mackay. Hasta la academia, a pesar de su habitual retraso, no se quedó indiferente y, a partir de los años ’70, se asistió a un renovado interés hacia nuestro autor.

Más allá de las interpretaciones particulares, creemos que es menester hacer un “acto de justicia” y devolver a Stirner lo que es suyo. De hecho, la razón para dedicarle este último capítulo arraiga en que Max Stirner nos provee las coordenadas para pensar una práctica política inédita: lo que es el núcleo de su pensamiento, el *Einzige*, sea tal vez la subjetividad política que falta hoy en día. Ello consigue desmarcarse de las aporías clásicas del pensamiento anarquista y engendrar una *praxis* liberatoria totalmente nueva. Stirner hace peligrar las convicciones de que nuestra realidad política pueda fundarse en los grandes relatos que hemos heredado de la Ilustración, ni tampoco se puede seguir confiando en un modelo universal de *esencia humana*, contra la cual Stirner esgrime su mejor retórica. Stirner pues toma las distancias de la tradición anarquista y su noción de un sujeto esencial, moral y racional, como antídoto a la inmoralidad e irracionalidad del poder. Sin embargo, este *Einzige*, este Único, no es nada o nadie, pues no es un sujeto en el sentido clásico del término. Él es más bien, como Stirner mismo dice, una nada creadora (*schöpferische Nichts*). Pero en Stirner no se puede hablar tout court de conceptos hoy en voga como “muerte del sujeto”, post-humano, o agencias que, según vimos tangencialmente, tienen o a devolver al sujeto un papel fuerte y positivo (el post-humano) o olvidar toda clase de resistencia (las agencias). En cambio el Único es el sujeto anonadado, imposible de colonizar por parte del poder ya que su constitución arraiga en una falta constitutiva. Su fundamento está en el abismo (Ab-grund ist ab-grund). Stirner, en pocas palabras, devuelve a la an-arquía su sentido más propio, desestabilizando todos los fundamentos ontológicos, exponiéndolos a una labor de incansable destrucción. Pero el suyo no es un nihilismo sin fondo, donde el Único triunfa riéndose en las ruinas del mundo, para utilizar una llamativa expresión de Camus<sup>762</sup>, sino que abre el espacio para una comunidad ética entre los seres humanos.

Pero hay otra razón por la cual vale la pena leer a Stirner hoy en día. Los tiempos post-ideológicos en los cuales vivimos son tal vez los más ideologizados que hayan existido. El cinismo, como

---

<sup>761</sup> Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998, p. 137.

<sup>762</sup> Camus A., *El hombre..op.cit.*, p. 75.

recuerda Zizek, es la forma más alta de ideología<sup>763</sup>. En la época de la manipulación técnica del mundo, donde, según vimos, todo es constantemente transformable, “no creer en nada” se convierte, paradójicamente, en su opuesto: creer en cualquier cosa. Y no sólo porque a nivel social, se van reafirmando creencias que pensábamos desterradas a un pasado remoto (desde el fundamentalismo religioso, hasta la popularidad de la *new age* o las propuestas de recrear una comunidad de “tierra y sangre”, hasta el más peligroso fetichismo tecnológico), sino porque el mismísimo desencanto del mundo no es sino el triunfo de un tipo de creencia, la más fuerte, sobre todas las otras: el tecnocapitalismo. Un fenómeno que Stirner, por supuesto, no pudo ver emerger y que sin embargo intuyó. De hecho su mayor crítica va dirigida a la modernidad secular e ilustrada y sus valores (el Hombre, el ciudadano, y el trabajador entre todos). Estos, nos dice, no son nada sino una astuta metamorfosis de los viejos dogmas cristianos. Pero la crítica de Stirner no va dirigida sólo a un objeto específico (el Estado, la esencia humana, etc.), sino que procura minar las bases de toda ideología: el sujeto creyente. Lo que hace falta derrumbar, nos enseña Stirner, es el apego subjetivo a las (viejas o nuevas) *creencias* y, en este sentido, la crítica al humanismo nos servirá para desentrañar este mecanismo del creer. La radicalidad política de Stirner, de la cual carecían los anarquistas clásicos, está precisamente en haber entendido que el poder (y todo poder) se sustenta, antes que en un ejercicio de fuerza (la policía, la burocracia, etc.), en una creencia, en una dimensión fantasmal que es preciso derrocar si de verdad uno se quiere liberar, también materialmente, de ello. Pues el primer golpe de martillo va dirigido al sujeto creyente que, cómodo en su universo simbólico bien ordenado, pone en cuestión todo sin poner en cuestión la relación misma de la creencia. Es, para decirlo con una guapa expresión stirneriana, un ateo piadoso. Por esto, vale la pena tomarnos más en serio lo que Carl Schmitt llamaba la ruidosa pero sincera llamada del gallo: “yo soy Yo, para mí no hay nada por encima de mí”<sup>764</sup>. Con todo, el *Der Einzige und sein Eigentum* es un libro bastante oscuro e impenetrable a nivel conceptual: algunas de las nociones que Stirner repite incansablemente, como la de Único, de unión de los egoístas, etc. se quedan en última instancia envueltas en un halo de misterio. Además, el estilo de escritura del autor no es precisamente lineal: está lleno de digresiones, adelantos, reenvíos, etc. Estas dos dificultades, con las cuales lidiaremos a nivel conceptual, han hecho del *Der Einzige* una especie de “significante vacío”, sujeto a las interpretaciones más variables e incompatibles. Así, mientras algunos le han denegado a Stirner “el título” de anarquista, viendo en él una especie de anima bella bohemia<sup>765</sup>, otros han traído inspiración de *El Único* casi fuese una especie de manual para la insurrección (se piense en Bresci,

---

<sup>763</sup> Cfr. Zizek S., *El sublime objeto..op.cit.*

<sup>764</sup> Schmitt C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010.

<sup>765</sup> Nicolás Walter por ejemplo se desembaraza del anarquismo stirneriano como una anarquismo para poetas y vagabundos, para “personas que buscan una respuesta absoluta y no quieren ningún compromiso” (Walter N., *op.cit.*, p. 54).

Caserio y casi toda la tradición del anarquismo insurreccional italiano); algunos han visto en él un precursor del existencialismo (Buber, Avron), mientras otros un anti (o post) hegeliano que lleva la dialéctica hegeliana a su acabamiento (Deleuze), y hasta hay quien vio en él un “pre”post-estructuralista que cuestiona el poder desde adentro (Koach). Tampoco la definición que podría englobarlas todas, la de *egoísmo*, es la más apropiada para describirle. Este conflicto de interpretaciones, hace de Stirner un pensador inclasificable. Stirner es un espectro amenazador que merodea todas estas definiciones (Stirner el existencialista, el anarquista, etc. etc.) sin quedarse prisionero de en ninguna. Toda tentativa de encorsetarlo en una categoría precisa o una definición clara está destinada al fracaso. Él se nos escapa como uno de sus fantasmas. Y de ser un espectro, el propio Stirner era muy consciente:

Puede suceder que yo también rompa con los pensamientos que he tenido no hace más que un instante, y puede ser que cambie bruscamente mi manera de proceder; es porque no están ya conformes conmigo, es porque ya no obtengo de ellos un goce pleno y porque dudo de mi pensamiento de hace poco o ya no me place actuar como antes lo hacía<sup>766</sup>.

El pensamiento de Stirner es entonces escurridizo, inaferrable y por esto imprevisible y peligroso. Por mi parte, renunciaré a dar una definición precisa de su pensamiento y de su “creatura” (el *Einzig*), tomando nota del consejo de Roberto Calasso, según el cual “reducir el Ego a un conjunto de “posiciones” (trátase de anarquismo, hegelismo, existencialismo o cualquier otra cosa), es la manera más segura para neutralizar su monstruosidad única”<sup>767</sup>.

En el marasmo de lecturas e interpretaciones de la obra de Stirner (que procuraremos sistematizar más allá de las pocas pinceladas que hemos dado aquí), tal vez la mejor manera de orientarnos sea acudir, aunque brevemente, la biografía del hombre Max Stirner. Esta empresa es simple sólo en apariencia, ya que Stirner es una vez más una presencia fantasmal que recorre las páginas del *Der Einzige*. Él se divierte a jugar con el lector, a veces rechazando claramente su papel de autor y desapareciendo detrás del texto, y otras protagonizando por completo su obra. Además, es mejor decirlo ya desde ahora, la primera persona singular en que está escrito el libro, no puede ser algo como una subjetividad radical y abstracta, un Yo genérico y universal, sino sólo puede ser el único yo del cual Stirner tenía experiencia, o sea él mismo en carne y hueso. De hecho Stirner se presenta a sí mismo como un ejemplo de la unicidad que va predicando, igual que luego Nietzsche dirá de sí mismo ser el primer nihilista de Europa. En las *Respuestas a mis críticos*, Stirner deja la primera persona singular para hablar en tercera persona, casi como para tomar las distancias del “yo” que

---

<sup>766</sup> Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor, S.A., México, 1976, p. 363.

<sup>767</sup> Calasso R., *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano, 1991, p. 98

está defendiendo<sup>768</sup>. En pocas palabras, separar el *Der Einzige* de la persona Max Stirner, es artificial y falso: Stirner está presente en ello y su vida personal, como veremos dentro de poco, quedará profundamente marcada por la publicación de este libro. Pero si esta operación de separación nos hace caer en un academismo aséptico y totalmente falto de toda dimensión existencial y personal (y que a Stirner no le habría gustado nada), por el otro tampoco se pueden sobreponer los dos planos y leer el *Der Einzige* como una especie de diario privado de Stirner. Este es el error de aquellos que quisieron ver en el *Der Einzige* el fruto de un espíritu frustrado y asocial<sup>769</sup>. Esta crítica está a menudo más interesada en echar descrédito sobre un trabajo filosófico refinado y sutil, que en entenderlo de verdad. No se puede, en pocas palabras, relacionar *sic et simpliciter* la vida de verdad poco dichosa de Max Stirner, con la compleja noción de “egoísmo”, reduciendo este concepto al producto de la mente cínica de un hombre misántropo. Hacer esto significaría cometer una doble equivocación: interpretar la vida de Stirner, de la cual sabemos muy poco, a la luz de su obra; y leer su obra según lo poco que sabemos de su vida. En ambos casos, o sea tanto que su vida “confirme” su obra, como que su obra “confirme” su vida, se evidencia un prejuicio hacia el “egoísmo” stirneriano. Veamos pues quien era y cómo vivió este único.

Todo lo que sabemos acerca de la vida de Max Stirner se lo debemos al intenso esfuerzo investigador del poeta anarquista John Henry Mackay que, casi cincuenta años después de la muerte del filósofo de Bayreuth, reconstruyó pacientemente, a través de correspondencias y entrevistas, la vida de este autor desconocido. Mackay buscaba informaciones que pudiesen confirmar la imagen de un gran hombre que vivió grandes aventuras y sufrió grandes dramas, y tuvo que tomarse un gran disgusto al toparse con este profesorcito modesto y “muy educado” (como hubo a definirlo Engels en una ocasión), que tuvo una vida más bien anónima, sin grandes éxitos, a parte el periodo inmediatamente siguiente a la publicación del *Der Einzige*, ni tampoco grandes dramas. La precariedad y los problemas económicos fueron, sin ironía, sus principales fantasmas hasta la fecha de su muerte. Pero Mackay querrá, a pesar de todo, encontrar una coherencia entre la vida y la obra de Stirner, viéndole en la primera una elección consciente y consecuente con las ideas del pensador Stirner. Max Stirner, descubrió MacKay, ni siquiera era su verdadero nombre, ya que el autor del *Der Einzige* se llamaba en realidad Johan Caspar Schmitt. A lo largo de su vida, utilizará también otros *nommes de plume* (como Gabriel Edwards) y contestará a sus críticos en tercera persona, como si él no fuera de verdad Max Stirner. Un fantasma, en pocas palabras.

Los comienzos de la vida de Johann Caspar Schmitt no fueron especialmente dichosos. Nacido en

---

768, Stirner, M., «Recensenten Stimers», en Wigand's Vierteljahrsschrift 3 (1845), ed. esp: Stirner M., “Los recensores de Stirner”, en Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013, pp. 89-170.

769 Ésta es la interpretación, entre otros, de George Woodcock que define *El Único* un “libro altamente personal, un producto de la insatisfacción de Stirner, que se queja de manera extravagante contra lo que obstaculizaba o destruía su voluntad” (Woodcock G., *op.cit.*, p. 104)

el seno de una familia de la pequeña burguesía alemana en 1806, su padre murió cuando Stirner tenía apenas seis meses, y su madre se casó poco después. Estudiante excepcional en el Gimnasio de Bayreuth, en el 1826 se matriculó en la facultad de filosofía de Berlín, atendiendo a las clases, entre otros, de Schleiermacher, Hegel, y de algunos hegelianos como Marheineke y Kapp. Se movió, como era práctica entre los estudiantes en aquella época, a Erlangen (1828) y Königsberg (1830), pero parece que su motivación en el estudio de la filosofía fue desvaneciéndose hasta casi dejar de ir a clase. Poco después, abandonó por completo los estudios académicos y dedicó los siguientes dos años a los que luego se describió como “asuntos familiares”, probablemente la enfermedad de la madre. En el '32, a la edad de 26 años, Stirner volvió a Berlín para retomar sus estudios. Aquí, aunque no hubiese completado el doctorado, pasó el examen para enseñar en las escuelas superiores. Se casó en 1837 con Agnes Clara Kunigunde Burtz, que murió de parto el año siguiente. En el '39, tras haber fracasado en la admisión al sistema de enseñanza del *Gymnasio*, empezó a dar clase en un colegio privado, un oficio que le aseguró un sueldo digno durante los siguientes cinco años. Parece que aquí Stirner adquirió la fama de persona de confiar y extremadamente educada, además que de buen profesor. Sin embargo dejó el empleo un año antes de escribir el *Der Einzige und sein Eigentum* y desde entonces en adelante no volverá a tener un trabajo estable nunca jamás. A los comienzos de los años '40, este educado profesor de secundaria empezó a frecuentar los círculos político-intelectuales berlineses que se reunían periódicamente en las cafeterías de la ciudad. Entre éstos, el círculo de *Die Freien* (Los Libres), que reunía periodistas, estudiantes, profesores, escritores, que quedaban por las tardes bajo la guía de Bruno Bauer, recién despedido de la facultad de teología de la Universidad de Berlín por su trabajo poco ortodoxo sobre el Nuevo Testamento<sup>770</sup>. A este período se remonta la actividad publicística de Stirner y con toda probabilidad fue allí donde Stirner conoció Engels (al cual se deben además los únicos dos dibujos que tenemos del rostro de Stirner)<sup>771</sup>. En un trabajo literario juvenil donde se mofaba de los jóvenes hegelianos, Engels dedica algo de atención a Stirner:

---

<sup>770</sup> El grupo se reunía al *Hippen Weinstube* en la 94 Friedrich strasse. Entre los participantes frecuentes había Ludwig Feuerbach, Wilhelm Jordon, C. F. Koppen, Dr. Arthur Muller, Moses Hess, Ludwig Buhl, Adolf Rutenberg, Eduard Meyen, Julius Faucher y Arnold Rouge (Carlson A., *Anarchism in Germany*, vol I, The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N. J. 1972, p. 54). A este periodo se remontan una serie de artículos, con objeto los temas más variados, que Stirner publicó en los periódicos locales. El primer artículo que firmó con el pseudónimo de ‘Stirner’, es una reseña a un texto de Theodor Rohmer del Diciembre de 1841: Stirner M., “Theodor Rohmer, Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft. Zürich und Winterthur Verlag des literarischen Comptoirs 1841”, en *Die Eisenbahn. Ein Unterhaltungsblatt für die gebildete Welt, Neue Folge, Redigiert unter Verantwortlichkeit des Verlegers Robert Binder*, Jg. IV., N. 77, Leipzig, Dienstag 28, December 1841, S. 307- 308 u. N. 78, Donnerstag 30. December 1841, S. 310-312. Otras dos correspondencias, probablemente de Stirner, son Stirner, M., “Correspondenz. Berlin am Weihnachtsfeste 1841”, en *Die Eisenbahn*, Jg. V, N. 1, hrsg. von R. Binder, Leipzig; y Stirner M., Correspondenz. Berlin den 1sten Januar 1842, en *Die Eisenbahn*, Jg. V., N. 3, Leipzig, 8. Januar 1842, S. 11-12.

<sup>771</sup> En el octubre de 1889 Engels fue contactado por Max Hildebrand acerca de su relación con Stirner. Engels le dijo que entonces conocía a Stirner bastante bien y que se trataba de una persona muy amable, aunque con un ligero proclive a la pedantería, precisando que habían pasado largos momentos a discutir cual sobre la dialéctica hegeliana.

Mirad a Stirner, miradlo, el tranquilo enemigo de toda coacción. Por el momento bebe todavía su cerveza, pronto beberá sangre como si fuera agua”. Cuando los otros lanzan su grito salvaje “abajo el rey”, enseguida completa Stirner "abajo también la ley”<sup>772</sup>.

Fue probablemente en este mismo periodo que Stirner conoció a Marie Dähnhardt, una mujer rica y emancipada que se convertirá en su segunda esposa y a la cual Stirner dedicará *El Único* (Bruno Bauer fue el testimonio nupcial de Stirner). Sin embargo, no se trató de una boda feliz, en cuanto los dos se separaron en 1846, sólo dos años y medio después. Parece que una de las causas fue la desgraciada tentativa de Stirner de montar, con el dinero de su esposa, un negocio para la distribución de la leche en Berlín. Marie se marchó antes a Australia, donde se hizo una católica devota, y luego a Inglaterra, donde en 1897 la alcanzó el propio Mackay que iba detrás de las huellas de Stirner. La mujer se enseñó reacia a dar informaciones sobre un hombre que “nunca amó ni respetó”. Ella habló de su marido como de un hombre “demasiado astuto” y egoísta como para tener amigos verdaderos, y describió su relación con él como algo que se parecía más al “vivir juntos en la misma casa que a un matrimonio”<sup>773</sup>. Durante los últimos años de su vida Stirner se cambió de residencia bastante a menudo, tal vez con la finalidad de huir de los acreedores y, aun así, fue encarcelado un par de veces por deudas. Max Stirner murió a los 49 años “por la picadura de un insecto”, sólo y lleno de deudas. Bruno Bauer y Ludwig Buhl fueron entre las pocas personas presentes en el entierro.

A raíz de esta breve biografía, es preciso volver a preguntar qué relación existe entre Stirner y *El Único*. Decíamos que el propio MacKay, en un primer momento decepcionado por haber descubierto que la vida de Stirner no había sido “a la altura” de su gran obra, luego se convenció de la necesidad del autor de “vivir de una manera simple y sin grandes acontecimientos”: el poeta anarquista, de hecho, sostiene que la principal idea, el núcleo duro de todo el *Der Einzige*, es cierta forma de “ataraxia”, entendida como un auténtico ensimismamiento del desapego emotivo que el egoísta tiene que cultivar para no ser esclavizado por sus propias pasiones y compromisos. El hombre Stirner pues, habría sólo sido consecuente con esta idea. La ausencia de amigos en su vida privada y la incapacidad de obtener honores, riquezas y poder, no serían un fracaso personal no querido, sino serían más bien la encarnación más pura de la auto-suficiencia del egoísta<sup>774</sup>. La propuesta de Mackay (que sin duda alguna era un lector atento de Stirner), es interesante y

---

<sup>772</sup> Cit. en Leopold D., *A solitary life*, en Newman S (eds), *Max Stirner*, Palgrave Macmillian, London, 2011, p. 25.

<sup>773</sup> Mackay se cabreó tanto por el silencio de la Dähnhardt que hizo quitar de las ediciones en inglés de la obra, la original dedica de Stirner “a mi querida Marie Dähnhardt”.

<sup>774</sup> MacKay J.H., *Max Stirner. His life and work*, Peremprory Publication, Concord, 1914, p. 212, cit. in Leopold D., *op.cit.*, p. 33

merecedora de ser tomada en cuenta, aunque su planteamiento sea de tipo deductivo más bien que histórico: él procura iluminar aspectos de la vida del filósofo de Beyreuth a través de su obra, en un intento algo arriesgado de “distorsionar” la primera sólo para que parezca coherente con la segunda. La misma lectura ha sido adoptada también por otros estudiosos de Stirner, como Ronald William Keith Paterson que, en su *Nihilistic Egoist. Max Stirner*, comparte la misma visión de una unidad indisoluble entre la vida y el pensamiento de Stirner, aunque saque conclusiones totalmente distintas. De hecho, él ve “la auto-absorción, la destructividad, y la negatividad” de *El Único*, como el fruto de una personalidad disturbada, indiferente a la aprobación social, emotivamente irresponsable e incapaz de crear relaciones humanas con los demás<sup>775</sup>. Paterson casi va más allá de Mackay, llegando a afirmar que el *Der Einzige* es una auténtica expresión de la personalidad de su autor, la afirmación más completa de su carácter<sup>776</sup>. Aunque puede que la interpretación de Mackay y Paterson tenga algún fondo de verdad, sigue pareciéndonos insuficiente, para bien y para mal, la deducción de la vida de la obra y viceversa. Además, una de las pocas evidencias históricas que tenemos sobre el carácter de Stirner, parece apuntar precisamente a lo contrario. Se trata de una carta de Edgar Bauer que llegó en las manos de Mackay. Aquí Bauer afirmaba que Stirner era lo suficiente egoísta como para preocuparse de lo que era el bien, pero no hasta el punto de pisar los demás o, como dice el propio Bauer “Stirner estaba embotado por alguna especie de cálculo egoístico, pero no todavía armado de arribismo”. Esto además coincide con la opinión de Engels que, solicitado por Hildebrands, afirma que “Stirner era un buen tipo, ni por asomo tan mal como quería parecer en el *Der Einzige*”. Los acontecimientos personales del autor, desgraciadamente, no nos dan otras pistas, y sus escritos posteriores estaban totalmente dictados por motivaciones de tipo económico<sup>777</sup>.

Si la suerte no fue especialmente clemente con Stirner, aún menos los fue con su obra durante los años de vida del autor. La mayoría de los escritos de Stirner se remontan al comienzo de los años '40<sup>778</sup>, pero son obscuras las circunstancias en las cuales fue escrito *El Único*, así como las

---

<sup>775</sup> Paterson R.W.K., *The nihilistic egoist. Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 18.

<sup>776</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>777</sup> Sabemos por ejemplo que tradujo textos del inglés, como Adam Smith o Jean Baptiste Say del francés para su editor, en libros que supuestamente tenían que venir acompañado por un prefacio del mismo Stirner, que pero nunca apareció. De la misma manera Mackay afirma haber encontrado evidencia de ocho artículos que publicados en el periódico *Journal des österreichischen lloyd*, que trataban de los temas más variado, desde el federalismo y la superpoblación, hasta la Marina militar, pero que no nos han sido transmitidos. En 1852 publica la primera parte de una obra que quedará incompleta, titulada *Historia de la reacción*, en la que analiza las consecuencias de la revolución de 1848.

<sup>778</sup> Entre ellos veintisiete artículos periodísticos publicados en *Rehinische Zweitig* y treintatres artículos publicados en el *Leipziger Allgemeine Zeitung*. Los temas son de los más variados y van desde la libertad de prensa al despido de Bruno Bauer de la universidad, y el proceso por traición y lesa majestad a Johan Jacobi. A estos se añaden artículos más largos.



motivaciones que alentaron el autor a empezar este trabajo<sup>779</sup>. Cuando el *Der Einzige und sein Eigentum* (“el título más bello y en todo caso el más alemán de toda la literatura alemana” lo definió Carl Schmitt), vio la luz en 1844 (ya en Diciembre de este mismo año se encontraba en las librerías, aunque la portada dice 1855), no fue precisamente un éxito de ventas. Tras su publicación Stirner, como hemos recordado, perdió su empleo (y nunca encontrará otro) y el entonces Ministro del Interior prusiano ni siquiera se preocupó por censurar el libro porque “demasiado absurdo para ser tomado en serio”. Sin embargo, el *Der Einzige* atrajo la atención de los jóvenes hegelianos: Feuerbach, Bruno Bauer, Engels, Arnold Ruge, expresaron su admiración para un trabajo que brillaba en audacia e claridad intelectual<sup>780</sup>. Además ello no tardó en convertirse, como era de esperar, convirtió en la biblia intelectual de toda clase de anarquistas e insubordinados (algunos hasta lo definieron “el libro más revolucionario que haya sido escrito”<sup>781</sup>). Esta doble actitud hacia *El Único*, es decir la indiferencia total por un lado, y un apego apasionado por el otro, de deben tal vez al hecho que la obra “oscila entre la burla, la locura, el sarcasmo y la lógica más despiadada”<sup>782</sup>. Los hegelianos de izquierda pues, fueron sus primeros lectores y sus más grandes críticos. Lo cual no es de extrañar si, tal y como dice David Leopold, la verdadera finalidad de *El Único* era de “contribuir al colapso de la Izquierda hegeliana como un movimiento intelectual coherente”<sup>783</sup>. No es causal entonces que la primera interpretación que se le dio al trabajo fue lo de ser el primer libro post-hegeliano. Stirner, que contestó las críticas en el librito que ya hemos mencionado, *Respuestas a mis críticos*, nunca pudo contestar a la que tal vez era la crítica más

---

<sup>779</sup> Parece que el núcleo de la obra fue pensado ya al comienzo del '42 pero que la mayor parte del trabajo se llevó al cabo entre el '43 y el '44. Parece que, de vez en cuando, Stirner hablaba a *Los Libres* de una gran obra sobre la cual estaba trabajando y que muchos dudaron que fuese verdad hasta que la sacó a la luz. *Der Einzige* fue publicado por el editor Otto Wigand de Leipzig en 1845. La obra, a raíz de su largueza, escapó de la censura preliminar. Los editores imprimieron 1000 copias más o menos, haciendo circular de inmediato 250 de ellas, exactamente previendo una futura censura, que pero nunca llegó. De hecho el entonces ministro del interior, definió la obra “demasiado absurda para poder ser peligrosa”.

<sup>780</sup> En una carta fechada el 19 Noviembre 1844, Engels le escribe a Marx: “No tenemos que ignorarlo [el libro de Stirner]”, porque “lo que hay de verdad en su teoría, nosotros también tenemos que aceptarlo. Y lo que es verdad es que, antes de que podamos ser activos en cualquier causa tenemos que hacerla nuestra, una causa egoística, y que en este sentido [...] somos comunistas en virtud de nuestro egoísmo, que que más allá del egoísmo queremos ser seres humanos y no meramente individuos”, (Marx K., Engels F., *Zwischen 1 8. und 2 5. Jugendbriefe von Friedrich Engels*. Ed. Hannes Skambraks, Berlin-East, 1965, cit. en Carlson A., *op.cit.*, p. 62). El 17 de Enero de 1845, Hess escribe a Marx haciendo hincapié en su propuesta de ataque crítico a Stirner. Moses Hess, en una carta dirigida a Frobel de 6 de diciembre 1844, escribe que el libro de Stirner “es una optima crítica al comunismo” (Hess M., *Briefwechsel*, S 'Gravenhage, 1959, p. 151, cit en *Ívi*). Arnold Ruge afirma que el libro de Stirner consiguió finalmente despachar el humanismo teológico de Feuerbach y que merecía ser propagandado y difundido: “Ello es la liberación de la estupidez de las estupidades” dice, elogiando especialmente la crítica stirneriana al socialismo revolucionario y a los “artesanos sociales”. Además, en una carta a la madre del 17 Diciembre 1844, dice que “el libro de Stirner era el único trabajo que se podía leer de la filosofía alemana de entonces (Ruge A., *Briefwechsel und Tagebuch -BJatteraus den Jahren 1825 - 1880*. ed. Paul Nerrlich, Berlin, 1 88 6, p. 382, cit. en *Ívi*). Acerca de las respuestas al libro de Stirner, vease también: Mc Lellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 147-148.

<sup>781</sup> Huneker J., *Egoists. A book of Superman*, New York 1909, cit. en Leopold, D. “Introduction to” *Stirner M., The Ego and its own*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 p. xi.

<sup>782</sup> Hernández Arias J.R., “Introducción” a Stirner M., *El Único y su propiedad.*, Valdemarr, Madrid, 2004, p. 9.

<sup>783</sup> Leopold D., *op.cit.*, p. 281.

interesante a su obra, es decir *Die Deutsche Ideologie* (1846) de Marx y Engels, que permaneció sin publicar hasta la fecha de 1932. De hecho Benjamin Tucker, que escribía en 1926, podía decir “El libro de Stirner es leído por muy pocos académicos, es sepultado por la oscuridad, pero es destinado a una resurrección que tal vez marque una época”<sup>784</sup>. La profecía se cumplió parcialmente. A partir de los años '70 del siglo pasado se asistió a un renovado interés hacia la obra de Stirner (algo como una *Stirner reinassence*) sobre todo en el mundo anglosajón, que ha llevado a la publicación de una gran cantidad de libros o artículos. En un artículo de 1973 titulado *The revival of Max Stirner* Laurence S. Steplevich, un atento estudioso del filósofo, se preguntaba si estábamos asistiendo a una renovada atención hacia pensador alemán y cuales eran las causas<sup>785</sup>. De hecho hasta entonces, la literatura sobre Stirner había sido bastante escasa y en la mayoría de los casos la figura de Stirner era *ancillae* a una lectura más orgánica del hegelianismo o hasta del marxismo. De ello son un ejemplo *From Hegel to Marx* de Sídney Hook<sup>786</sup>, escrito en 1936, o *El Hombre Rebelde* de Camus, que se remonta al '51; o *The question to the single One* de Martin Buber<sup>787</sup>. También el ya citado Karl Löwith, en su obra maestra *De Hegel a Nietzsche*, dedica mucho espacio a Stirner, reconociéndole un papel fundamental en el pensamiento de los jóvenes hegelianos, pero nunca en rol protagonista<sup>788</sup>. Las únicas monografías dedicadas a nuestro autor, hasta los años '70, eran el libro de Victor Bash *L'individualisme anarchiste. Max Stirner* (1904)<sup>789</sup>, y el *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft* de H.G. Helms (1966)<sup>790</sup>. Ambos hacían hincapié en lo que era tal vez el rasgo más evidente de la obra: el individualismo “eroico” de Stirner, aunque el primero lo enmarcaba en un individualismo democrático antifascista, y el segundo en la corriente del individualismo fascista. A ellos se añade el trabajo de Henri Avron *Max Stirner, aux Sources de*

---

<sup>784</sup> Tucker B.R., *Individual liberty: selection from the writings of Benjamin Tucker*, The Revisionist Press, N.Y., 1972, p. 24.

<sup>785</sup> Stepelevich L., "The Revival of Max Stirner," *Journal of the History of Ideas* (35) n'2, Invierno 1973, p. 325.

<sup>786</sup> Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intelectual developement of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962.

<sup>787</sup> Buber M., *The question to the single one*, Routledge, London, 2002.

<sup>788</sup> Löwith K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del sigloXIX*, Katz Editores, Madrid, 2008.

<sup>789</sup> Bash V., *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris 1904. Según Basch, el individualismo anarquista no sólo de Stirner, sino también de Nietzsche, no era una doctrina poítica y económica, sino más bien una visión estética de la filosofía de la historia. Ello procuraría superar el nivelamiento de la igualdad para poder así afirmar el momento mítico del hombre: raza, culto a los héroes, divinización del hombre de genio. non rappresenterebbe una dottrina po-litica ed economica, ma una visione estetica della filosofia della storia. Pero según Bash la dimensión heroica del individualismo no sirve de base para construir una tiranía, sino para afirmar una verdadera democracia que descansa sobre el valor immanente del individuo.

<sup>790</sup> Helms H. G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft: Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt das demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Verlag Du Mont Schauberg, Koln 1966. Helms afirma que la historia del estirnerismo coincide con la historia del fascismo. Igual que Nietzsche, Stirner puede ser considerado un precursor del mito de la voluntad de potencia. El fascismo, que Helms considera un producto de la clase media, tendría en el *Der Einzige* su obra más llamativa. Otro tratado en lengua alemana, es el estudio comparado de la rebelión en Stirner, Nietzsche, Sartre y Marcuse: Heinz Holz H., *Die abenteuerliche Rebellion: Burgerl. Protestbewegungen in der Philosophie: Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse*, Neue Linke, Leuchterhand, 1976.

*l'Existentialisme*<sup>791</sup>, que fue el primer intento de leer Stirner en una óptica existencialista. En unos casos como en otros, a Stirner no se lo leía “por si sólo”, sino que siempre se intentaba explicarlo *en el marco*: en el marco hegeliano, en el marco anarquista, en el marco existencialista, etc. Si por un lado esta manera de proceder es académicamente correcta, por el encorseta en “el marco” a un autor que lo que procura hacer es precisamente “desmarcarse”. Por ello, tal vez se pasaron por alto las potencialidades radicales, tanto política como socialmente, de la filosofía de Stirner. En 1971, Paterson sacó el citado *The Nihilistic Egoist*, la primera y completa monografía sobre Stirner, que se quedó por casi una década el punto de referencia para los estudiosos del filósofo, hasta 1974 cuando salió *Breakout from the Crystal Palace* de John Carroll, que brindaba una interpretación comparada entre Stirner, Nietzsche y Dostoievski<sup>792</sup>. Ambas tienen el mérito de no privilegiar una única interpretación de Stirner (el existencialista, el anarquista, el nihilista anti-dialéctico) sino de combinarlas en un conjunto muy novedoso. No por último éste *revival* se debe, en la opinión de quien escribe, al éxito del post-estructuralismo en los Estados Unidos e Inglaterra. En los años '70, en un periodo en el cual la historia de la filosofía (y las enseñanzas universitarias) estaban dominadas por la hegemonía de las que se solían llamar las “tres haches” (Hegel, Husserl, Heidegger), los autores de la “teoría francesa”, como Deleuze, Foucault, Derrida (pero también Vattimo, Lyotard y otros) empezaron a leer Nietzsche como no se había hecho antes. Era la famosa *Nietzsche renaissance*. Por supuesto a ésta generación de filósofos no se le escapó la sutil relación entre el filósofo de Röcken y Stirner. La definición que da Deleuze de Stirner, es decir, “el dialéctico que descubre el nihilismo como la verdad de la dialéctica”, revela esta voluntad de insertar a Stirner, igual que Nietzsche, en una línea genealógica anti-dialéctica<sup>793</sup>. También Derrida, en *Espectros de Marx*, procura leer Stirner autónomamente de Marx, porque hace falta tomar “en serio la originalidad, la audacia y, precisamente, la seriedad filosófico-política de Stirner, al que habría que leer también sin Marx o contra él”<sup>794</sup>. En conclusión: los post-estructuralistas se habían dado cuenta de la similitud entre Nietzsche y Stirner, su antimodernismo, su afán anti-hegeliano y anti-idealista, su llamada a un nihilismo creador etc. A este primer *exploit* de interés, seguirá otra “oleada” en los años '90 y 2000 que relacionará explícitamente Stirner con el post-estructuralismo y el post-modernismo. Pionero de ésta segunda ola de interés hacia Stirner ha sido el ya citado Andrew Koch, en un artículo de 1993, titulado *Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism*. En éste artículo Koch hace hincapié en la ruptura epistemológica que Stirner representa para el panorama anarquista. Él habría lanzado el ataque más grande a la tradición

---

791 Avron H., *Max Stirner, aux Sources de l'Existentialisme*, Presses Universitaire de France, Paris, 1954.

792 Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, London, 1974.

793 Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971.

794 Derrida J., *Espectros...op cit*, p. 138

“representacionalista” (a la cual pertenece también el anarquismo) reflejada en el apego a los “conceptos”, “los principios”, “las esencias”, todas armas contra el individuo<sup>795</sup>. Koch relaciona explícitamente Stirner no sólo con Nietzsche y su voluntad de demoler cualquier metafísica (a comenzar de la noción de Verdad) sino sobre todo con los post-estructuralistas y su rechazo de cualquier contenido fijo de la idea de subjetividad dentro del discurso histórico y social<sup>796</sup>.

Antes de sumergirnos en la fascinante lectura de Stirner, cabe precisar una elección metodológica. Decíamos que la obra de Stirner no es nada lineal: al autor trata de un tema para luego abandonarlo y volver a ello cincuenta páginas después. Hace digresiones y alterna los razonamientos rigurosos a las burlas más descaradas. Por mi parte intentaré “sistematizar” el texto, esto es, privilegiaré una lectura por temáticas, intentando aunar en una misma sección temas que Stirner trata dispersamente a lo largo de todo el libro. Sigamos ahora con nuestra *hauntologie* stirneriana y veámos cuáles son los “espectros de Stirner” y cómo nuestro autor consiga atraparlos.

### **3.1.2. El mundo encantado. Stirner crítico de la modernidad.**

Acabamos de ver la dificultad que entraña la ubicación de Stirner al interior de una corriente de pensamiento definida. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el nombre de Stirner ha sido asociado a la firma anarquista. Así, si Georges Woodcock le ubica a-problemáticamente dentro de la tradición libertaria<sup>797</sup>, y April Carter no pestañea en definir a Stirner “uno de los mayores teóricos anarquistas”<sup>798</sup>, otros, como Peter Marshall, hasta le definen “uno de los más originales y creativos pensadores de la tradición anarquista”<sup>799</sup> o “el prototipo del anarquista” para John Carroll<sup>800</sup>. Aunque salte a la vista la similitud entre la filosofía stirneriana y el pensamiento libertario, es preciso hacer hincapié en las numerosas divergencias. Algunas temáticas stirnerianas, como el rechazo a la Sociedad, a la Moral, a la Revolución, su egoísmo aparentemente antisocial, su justificación del crimen, su insistencia en el tema de la propiedad no encajan, sencillamente, en el inventario ácrata. Esta dificultad de ubicar a Stirner en el interior de la tradición libertaria, refleja de

---

<sup>795</sup> Koch A., "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism" *The Philosophy of the Social Sciences*, 23: 3, Septiembre 1993, pp. 327-351. Koch profundizará esta intuición cinco años más tarde en un artículo titulado "Max Stirner. The last hegelian or the first poststructuralist?" *Anarchist studies*, n°5 1997, pp. 95-107.

<sup>796</sup> El post-estructuralismo rechazaba el carácter ontológico del individualismo moderno, que brindó las fundamentas del liberalismo político del siglo XIX y XX. De la misma manera, los post-estructuralistas desafiaban, igual que Stirner (y Nietzsche), la idea de que la Verdad y el Saber son el simple resultado de una acumulación lineal de “hechos”, y remplazan la noción de una Verdad y de un Saber universal con relatos plurales y contingentes.

<sup>797</sup> Woodcock G., *op.cit.*, p. 81.

<sup>798</sup> Carter A., *op.cit.*, p. 1.

<sup>799</sup> Marshall P., *op.cit.*, p. 559.

<sup>800</sup> Carroll J., "Introduction," Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Jonathan Cape, London, 1971, p. 34.

manera casi especular otra dificultad, la de ubicarlo en la tradición hegeliana. Ya los primeros comentadores del filósofo se enteraron de que Stirner era una anomalía en el panorama de los jóvenes hegelianos. Engels, tal vez el primer crítico de la obra de Stirner, ya había notado que Stirner llevaba la dialéctica hegeliana a un “proceso de descomposición”<sup>801</sup>. Además, en la larguísima crítica que le dirigen en *La ideología Alemana*, él y Marx ven en él un pupilo indisciplinado de Hegel que sólo muy parcialmente sigue las huellas del maestro (aunque Marx y Engels se lo explicaban por la “asnería filosófica” de un maestro de escuela ignorante). También Henri Avron se ubica en esta línea de pensamiento, al definir Stirner el “último eslabón de la cadena hegeliana”<sup>802</sup>. Asimismo, los comentadores contemporáneos del filósofo ven en él un gran demoledor del sistema hegeliano, más bien que un fiel discípulo del filósofo de Jena. En su *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, David McLellan brinda la famosa definición de Stirner como “el último de los hegelianos”: Stirner sería el filósofo que utilizaría la cáscara del sistema de Hegel, pero sólo para rellenarla con su propia filosofía, es decir Stirner “sólo utilizaba la forma, no el contenido del sistema hegeliano, y, como todos los jóvenes hegelianos, estaba muy fascinado por la dialéctica”<sup>803</sup>. Stepelovich se hace eco a McLellan en considerar a Stirner como “el último hegeliano”<sup>804</sup>, como aquel que utiliza las premisas del discurso hegeliano para luego derrumbarlas. Stirner conseguiría desembarazarse de la filosofía hegeliana sólo gracias a Hegel. Una especie de implosión. Stepelovich afirma que Stirner no usa ninguno de los conceptos hegelianos y que *El Único* es un duro ataque a Hegel, (que sin embargo seguiría utilizando como arma contra los jóvenes hegelianos)<sup>805</sup>. También Löwith comparte esta lectura de un Stirner hegeliano anti-hegeliano que usó el modelo hegeliano sólo para llevar la dialéctica a su lógico acabamiento<sup>806</sup>. Así para Löwith, Stirner cumpliría una

---

<sup>801</sup> Engels F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006, p. 64.

<sup>802</sup> Avron H., *Max Stirner..op.cit.*, p. 177.

<sup>803</sup> McLellan D., *op.cit.*, p. 135.

<sup>804</sup> Stepelovich procura leer Stirner como un hegeliano crítico de los jóvenes hegelianos. El autor estadounidense delinea tres principios del hegelismo con los cuales no sólo Stirner se encuentra de acuerdo, pero que incluso quiere hacer valer contra los jóvenes hegelianos. En primer lugar, el énfasis stirneriano sobre la conciencia individual es una derivación de la teoría hegeliana que la adquisición del conocimiento culmina en la auto-conciencia individual; así, para Stirner, el individuo conciente de sí rechaza ser esclavo de las ideas fijas, como Dios, el Estado, el Hombre, etc. El segundo principio es la identificación del Yo como lo particular y lo universal a la vez, ya que el individuo auto-conciente es la encarnación misma del saber absoluto. El último principio, que Stirner trae de Hegel, es lo de la negatividad del Yo que está siempre falto de particularidad y entonces nunca se le puede asociar a ningún ser determinado (cfr. Stepelovich L., “Max Stirner as hegelian”, *Journal of history of ideas*, vol 46 (1985), pp. 597-614, p. 604).

<sup>805</sup> *Ibidem*, pp. 604-605.

<sup>806</sup> Aunque no sea de interés de este escrito, vale la pena recordar el inicial entusiasmo hegeliano de Stirner. En la reseña a libro de Bruno Bauer *Die Posuane des jungsten Gerichts. Über Hegel des Antheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (editado por Otto Wigard en 1841) Stirner habla de Hegel en términos elogiativos: el pensador de Jena es descrito como la más alta expresión de la filosofía alemana y aquel que ha puesto las bases para una derrota del poder que oprime el individuo. Además, de acuerdo con Bauer, Stirner también ve en Hegel el anticristo que arroja Dios de su trueno, y amenaza el principio trascendente de la autoridad. Hegel, que en este momento hasta es visto como un defensor del egoísmo, o por lo menos alguien que no se opone a ello, ha abietro paso a los jóvenes hegelianos (“la

tarea fundamental en el paso de la herencia hegeliano a la nietzscheana transvaloración de los valores<sup>807</sup>. En pocas palabras, todos estos autores coinciden en la imagen de Stirner como de un hegeliano anti-hegeliano, que casi hace de eco a la de anarquista anti-anarquista que hemos visto hace poco. Pero si llegaremos a entender esta última expresión a la hora de analizar los conceptos políticos en Stirner, vale la pena hacer ya desde ahora claridad sobre la primera. Es decir, es preciso preguntarse en que consiste la contradicción de ser un hegeliano anti-hegeliano. Una hermosa respuesta nos la brinda Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, donde Stirner es definido sí un dialéctico (un hegeliano), pero un dialéctico “sui generis”, que descubre en el nihilismo la verdadera esencia de la dialéctica (un anti-hegeliano). Dice Deleuze:

El sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo. Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica. Le basta formular la pregunta: ¿Quién? El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo. Stirner es demasiado dialéctico para pensar en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reapropiación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo.<sup>808</sup>

Según Deleuze pues, la originalidad de Stirner estaría en haber hecho volar la dialéctica en pedazos, viendo en su base la nada, el momento destructivo del existente<sup>809</sup>. Pero Stirner no llega a esta conclusión a través de un “salto afuera” de la dialéctica, sino porque es *demasiado dialéctico*. Como dialéctico, Stirner razona en términos de propiedad y reapropiación y, como dialéctico, quiere reconducir el objeto al sujeto, pero en él la reapropiación rima con destrucción, con la capacidad del sujeto de hacer reconducir objeto extraño y sagrado, a la nada que es el mismo sujeto:

Solamente Yo no soy puramente una abstracción, Yo soy Todo en Todo, por consiguiente soy hasta

---

escuela más reciente”) en su lucha abierta y sin titubeo alguno contra el Estado y la Iglesia, ya que ellos “dan la vuelta al signo de la cruz, así como quieren sacudir el trueno” (Ed. consultada: Stirner M., *Scritti Minori e Risposte ai critici dell'Unico*, Casa Editrice Sociale, Milano, 1923, pp. 12-28).

<sup>807</sup> Löwith K., *De Hegel..op.cit.*, pp. 142-144.

<sup>808</sup> Deleuze G., *Nietzsche..op.cit* p. 227.

<sup>809</sup> Vale la pena recordar una carta de Engels, fechada el 22 de Noviembre de 1889 y dirigida a Max Hildebrand, donde Engels cuenta que Stirner pensaba haber encontrado un error en la dialéctica hegeliana, esto es, en la formulación del ser que se convierte en nada que, según Stirner, debería ser en realidad la síntesis ya cumplida de ser y nada: “Discutíamos mucho de la dialéctica hegeliana, había hecho en aquel periodo el descubrimiento que la lógica hegeliana comienza con un error: el *ser*, que se demuestra como nada, y entonces se opone a sí mismo, no puede ser el comienzo: al comienzo hay que haberla unidad inmediata, ya dada, de ser y nada, a partir de la cual se desarrolla esta oposición. Y esto era, según Stirner, el *Es*, algo que *es* y el mismo tiempo *es* nada. Pero luego parece haber entendido que con el *Es*, no mucho menos que con el ser y la nada, no se cambia nada” (Friedrich Engels an Max Hildebrand, 22 Oktober 1889. Ed. consultada Marx K., Engels F., *Opere (vol. XLVIII)*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 313.

abstracción y nada, soy todo y nada<sup>810</sup>.

Nada hay afuera del sujeto que, como pronto veremos, es él mismo una nada o, como dice el propio Stirner, una “nada creadora”. Entonces, la reconducción del objeto al sujeto no es la recuperación, por parte de este último, de la esencia perdida en el objeto, sino sólo y únicamente en la destrucción del objeto que, literalmente, *no es nada* sin el sujeto. Deleuze define Stirner “demasiado exigente”, aunque se podría decir “demasiado coherente”, ya que Stirner, distintamente de los otros jóvenes hegelianos (Feuerbach y Bauer), no ve la re-apropiación como un movimiento *positivo* a través del cual es sujeto cobra lo que le había sido sustraído (el Espíritu Absoluto de Hegel, el Hombre de Feuerbach, la Conciencia de sí de Bauer), sino como un movimiento *negativo* de aniquilamiento del objeto<sup>811</sup>. Igual que en Hegel, también en Stirner la relación sujeto (*Einzig*)-objeto (*Eigentum*) no es de tipo estático y definida de una vez por todas, sino dinámico: para que el sujeto propietario, esto es el *Einzig*, pueda realmente apropiarse del objeto, convirtiéndolo en su propiedad (*Eigentum*), tiene que poder disponer por completo de ello, esto es, tiene que poder disponerlo. La re-apropiación es pues para Stirner un movimiento negativo a través del cual el sujeto aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto. Este es constante e incesantemente destruido por el yo, que sólo así consigue crearse como sujeto no alienado por esencias a él trascendentes y ser “el creador que juzga y que siempre crea de nuevo”<sup>812</sup>. La apropiación es entonces un acto de violación y disolución del objeto del cual uno se apropia. Sólo con este acto de fuerza es posible horadar la impenetrabilidad del objeto y convertirlo en mi propiedad. Stirner pues compartiría las palabras de Sartre, según el cual “la destrucción realiza -quizá con más refinamiento que la creación- la apropiación, pues el objeto destruido ya no está ahí para mostrarse impenetrable”<sup>813</sup>.

Por lo visto, se entiende cómo el egoísmo stirneriano, sintetizando la dimensión del ser como propiedad, consiga escaparse de un pensamiento de la trascendencia (llámese Espíritu Absoluto, Hombre, Conciencia de sí etc.) y permanecer en una inmanencia total que agota la existencia en el

---

<sup>810</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 347.

<sup>811</sup> Alberto Signorini hace hincapié en dos similitudes entre la dialéctica hegeliana y la “dialéctica” stirneriana: ambas son apologéticas (el saber absoluto en Hegel, el Único en Stirner), y positivas (el punto de llegada de Hegel es el Estado prusiano de 1830, mientras en Stirner es la apropiación absoluta, esto es la absoluta liberación del Único). Pero también difieren ya que la dialéctica hegeliana es ascensional (desde la familia hasta el Estado), y la de Stirner es descendiente (desde el Estado hasta el Único). (Signorini A., “Decostruzione e differenza in Stirner”, en AA.VV., “Max Stirner e l’individualismo moderno”, Actas del Congreso *Max Stirner e l’individualismo moderno*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 10-12 Diciembre 1994, Enrico Ferri (eds.), CUEN, Napoli, 1996, p. 520). Si esta última intuición de Signorini es correcta, no se puede decir lo mismo de la primera: como procuraremos demostrar, no se puede considerar el Único como el fin y el resultado de la dialéctica, sino como su gran destructor. El *Einzig*, en otras palabras, no es el cumplimiento de la historia, sino como el destructor de la historia como historia de la opresión de las ideas sobre los individuos.

<sup>812</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 343.

<sup>813</sup> Sartre J.P., *El ser y..op.cit.*, p. 364.

yo. El ser, en otras palabras, es todo si mismo y no puede soportar ninguna trascendencia ya que esta implicaría una dimensión de santidad y religiosidad de la cual, como veremos a breve, Stirner es un enemigo empedernido<sup>814</sup>. Para que el yo consiga mantener el ser en esta dimensión inmanente (como propiedad), se empeña en una tarea de constante e incesante destrucción del mundo. No es casual que el libro de Stirner abunde de metáforas sobre la comida, donde el yo aparece en el papel del comensal voraz que come y devora todo: sólo haciéndolo desaparecer, el sujeto consigue hacer del objeto su propiedad; sólo fagocitándolo, el objeto deja su impenetrabilidad marmórea para convertirse en propiedad del sujeto (también en el lenguaje ordinario, se diga “digerir”, por ejemplo, una idea para indicar una plena asunción de ello por parte del individuo)<sup>815</sup>.

Este entendimiento de la relación entre sujeto y objeto como de una aniquilación del segundo por parte del primero, tiene una consecuencia muy clara, que a Deleuze por supuesto no se le pasó por alto: el desplazamiento del sujeto. Para Stirner, este sujeto de la reapropiación/destrucción sólo puede ser el yo, particular e irrepetible. De hecho, si el *quien* de la reapropiación fuese cualquier otro sujeto (por ejemplo el Hombre de Feuerbach) pero no el yo perecedero y finito, no habrá desalienación de verdad. Más aún, el individuo se vería fracturado o desdoblado (*Entzweit*) ente su yo actual y otra esencia o fantasma (*Spukt, Gespenst, Sparren*) que seguirá sin ser él mismo. A esto se refiere Stirner cuando dice que el Hombre de Feuerbach es “el más terrible de los fantasmas”, en cuanto somete el individuo a una *esencia* a la cual se tiene que conformar. Pero para Stirner:

Ni mí esencia, ni la esencia del Hombre están por encima de Mí! ¡Sí, de Mí, de esta gota en el mar, de este ser insignificante<sup>816</sup>.

Esta diferencia de Stirner respecto de la dialéctica hegeliana, no se le ha pasado por alto a los más lúcidos comentadores stirnerianos. Luisa Trias por ejemplo, ha subrayado la distancia del concepto de re-apropiación de Stirner respecto tanto de Hegel como de Feuerbach: si en Hegel la reapropiación tiene el sentido de reconciliación del hombre con el mundo, con la colectividad, con la religión y el Estado, y en Feuerbach la reapropiación es recuperación humana de las propiedades trascendentes, en Stirner en cambio reapropiarse significa que el yo aniquila todo, no se reconcilia con nada, ni recupera nada<sup>817</sup>

---

<sup>814</sup> Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna, 1981, p. 188.

<sup>815</sup> Léase, por ejemplo: “Tú no eres para mí más que un alimento; de igual modo, tú también me consumes y me haces servir para tu uso” o “Yo empleo las verdades y las palabras para pensar y para hablar, como empleo los alimentos para comer; sin ellas y sin ellos no puedo pensar, ni hablar, ni comer. Las verdades son los pensamientos (Stirner M., *op.cit.*, p. 302).

<sup>816</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>817</sup> Trias Folch L., “Contra el hegelianismo: Max Stirner” en AA.VV. *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de



Si entonces el sujeto de la apropiación/aniquilación no es el Hombre, sino el yo, único, irrepetible y perecedero, este yo no puede ser él mismo una esencia, o sea una determinación positiva del ser. De ser así, no sólo se convertiría en un fantasma para sí mismo, sino que no se explicaría el mismísimo movimiento aniquilador, es decir “la nada creadora”. Este “sujeto” puede aniquilar sólo porque él o ella misma no es nada: *no* es el Hombre, *no* es el Espíritu absoluto, *no* es el ciudadano, ni el trabajador, etc. En conclusión, la naturaleza del Único es, por así decirlo, “bicefala”: por un lado, es dialéctica en cuanto es afirmación de todo y nada, pero es antidialéctica porque el movimiento de apropiación se basa en la caducidad y la destrucción del mundo, incluso sí mismo.

Ahora bien. Este breve resumen (que Benjamin llamaría imagen en miniatura) de la “dialéctica nihilista” de Stirner (vía Deleuze) nos ha permitido fijar dos elementos claves del pensamiento stirneriano: la prevalencia del yo sobre todo lo alieno, y la labor de apropiación del objeto a través de la destrucción y del aniquilamiento. Nos queda por ver, a estas alturas, *que* es precisamente este espíritu que es el objeto de aniquilación.

Ya a nivel terminológico, Stirner utiliza el término *Geist* (Espíritu) con indiferencia respecto al de *Spukt* (Fantasma, pero Stirner utiliza también *Gespenst* y *Sparren*) manifestando con ello la voluntad de tratar *cualquier* dimensión que trascienda el individuo como una dimensión fantasmal. El Espíritu es entonces lo ajeno, lo impenetrable, aquello que se cree tenga una auto-suficiencia ontológica y una autonomía propia. Por esto Stirner también llama el Espíritu “lo Sagrado”. En esto Stirner no se aleja mucho de la tradición de los hegelianos de izquierda, para los cuales la emancipación consistía en la liberación de la esclavitud del mundo los fantasmas y de las relaciones sociales producidas por uno:

El espíritu, para existir como puro espíritu, debe ser, necesariamente, un más allá; porque como yo no lo soy, entonces tiene que ser fuera de mí. Y en tanto que ningún ser humano puede abarcar completamente la noción de “espíritu”, el espíritu puro, el espíritu en sí, sólo puede estar fuera de los hombres, más allá del mundo humano, en un mundo no terrenal, sino celestial. Esta discordia entre el yo y el espíritu, porque “yo” y “espíritu” no son dos nombres que se den a una misma cosa, sino dos nombres diferentes para dos cosas diferentes, dado que yo no soy el espíritu y el espíritu no soy yo, eso sólo basta para demostrar completamente, de manera tautológica, la necesidad de que el espíritu habite en el más allá, es decir, que sea Dios<sup>818</sup>.

A primera vista, este paso no resulta del todo claro y, como era de esperar, fue objeto de crítica por parte de Marx y Engels en *La Ideología Alemana*. Los dos autores acusan a Stirner (véase el

---

la Universidad de Granada, Granada, 1974, p. 375.

<sup>818</sup> Stirner M., *op.cit*, p. 40.

apartado “A-El Espíritu”) de incoherencia y contradicción respecto de su propia definición de Espíritu. No se entiende, según Marx y Engels, que es este Espíritu que “no soy yo”:

Este santo escamoteador [Stirner] presupone que el espíritu crea lo espiritual, para deducir de ello que se crea a sí mismo en cuanto espíritu, y de otra parte lo presupone como espíritu para llegar, partiendo de aquí, a sus creaciones espirituales (que, "según el mito, se reproducen por sí mismas" y se convierten en espíritus [...])Se trata del espíritu que se crea a sí mismo de la nada; es decir, de la nada que de la nada se convierte en espíritu<sup>819</sup>.

Para Marx y Engels, Stirner otorga al Espíritu un papel y una existencia autónoma, haciendo de ello una esencia o una sustancia. Según un tópico que repiten a lo largo del libro, Stirner acabaría creyéndose las supersticiones que él mismo ha formulado. Sin embargo, de cara a la lectura *topológica* de Marx, sería más oportuno privilegiar una lectura *polemológica*. Es decir, cuando Stirner opone el Espíritu al yo, no quiere, como sugieren Marx y Engels, ubicar el Espíritu y el yo en dos “sitios” diferentes (lectura *topológica*) y de ahí derivar la independencia del Espíritu respecto del yo, sino que subraya la incompatibilidad de los dos términos (lectura *polemológica*), entre los cuales no puede haber mediación o compromiso alguno: hasta que haya Espíritu, el yo siempre será sometido a ello. Stirner propone el mismo antagonismo también con respecto al Estado, a la Sociedad, al Hombre, esto es, a aquellas dimensiones extrínsecas del yo que ejercen una dictadura sobre el individuo. La lectura topológica de Marx, en pocas palabras, peca de cierto “ontologismo”, ubicando, como hace, el yo y el Espíritu en dos esferas separadas, cuando en realidad Stirner está describiendo un conflicto de tipo existencial entre dos modos de ser incompatibles: el yo auténtico y el yo inauténtico. Para que el yo sea un yo auténtico, tiene que derribar toda dimensión que le trascienda, esto es, toda dimensión espiritual. No se trata pues del conflicto entre “dos esencias”, sino de la incompatibilidad entre la dimensión auténtica del individuo y la esfera sagrada. Hay más: Stirner esquivo la acusación de idealismo por parte de Marx y Engels, en la medida en que renuncia a hablar del Espíritu como algo que existe *causa sui*, y prefiere examinarlo como un tipo específico de *relación* entre el yo y el Espíritu. El análisis de esta relación tiene un fuerte cariz psicológico (que Marx y Engels no tomaron lo suficiente en cuenta) y que merece la pena examinar y donde Stirner demuestra tener una mirada clínica que sólo Nietzsche será capaz de igualar. ¿En qué consiste, en fin, esta relación?

De lo dicho hasta ahora, la respuesta es bastante intuitiva: allí donde vive el Espíritu (trátese del Estado, de la Moral, de la esencia humana), esto es, allí donde vive una realidad objetiva y ontológicamente independiente del yo, este se halla sometido y dependiente. Stirner describe esta

---

<sup>819</sup> Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 167.

relación en términos de una relación sagrada. Lo sagrado, nos dice, es algo misterioso e inexplicable, de una naturaleza inaccesible y recóndita y al cual sólo se debe obsequio y obediencia:

La ajenidad es una característica de lo “Sagrado”. En todo lo sagrado existe algo misterioso, o sea, extraño, algo que nos incomoda. Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión. Por el contrario, si el rostro del emperador chino fuese sagrado para mí, por ello sería extraño a mis ojos y bajaría la mirada ante su presencia<sup>820</sup>.

Lo ajeno y lo sagrado coinciden. Todo lo que no es *proprio*, esto es, todo lo que es ajeno al individuo, tienen una dimensión sagrada. Cuando el objeto deja de ser propiedad del sujeto, que ya no se reconoce como su creador, ello se convierte en algo autónomo e independiente, esto es sagrado. El sujeto pasa de creador del objeto a su criatura y ello le re-torna como algo inquietante (*unheimlich*), digno de respecto y veneración (*Ehrfurcht*). Stirner, decíamos, detecta algunas características que entrañan este tipo de relación. Por lo menos tres: subordinación, sacrificio, y terror.

En primer lugar, la relación con lo sagrado es siempre una relación de tipo jerárquico, que ubica al individuo en una posición inferior y subordinada respecto al objeto sagrado. Lo sagrado genera una asimetría, ya que ello es por definición, lo que es “inaccesible al egoísta, lo que está sustraído a sus ataques, fuera de su poder, es decir, por encima de él”<sup>821</sup>. Rudolf Otto parece hacerle de eco a Stirner. Remitiéndose a la definición de Schleiermacher del sentimiento religioso como el sentimiento de “absoluta dependencia”, Otto lo re-bautiza el “sentimiento de criatura”, como la actitud de quien hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas”<sup>822</sup>. Esta subordinación es una *relación de poder* de tipo jerárquico, donde el sometido renuncia a su voluntad en beneficio del objeto de culto. Roger Caillois, mucho más explícitamente, relaciona lo sagrado con el ejercicio de poder. Según el antropólogo francés, para que el poder sea tal, precisa superar sus angostos límites materiales y dotarse de sacralidad o de aquello que Caillois llama un “ascendente misterioso” sobre los gobernados<sup>823</sup>. La relación de poder es siempre, según Caillois, una relación sagrada ya que la singularidad del poder está en su “estrecha conexión que casi identifica su naturaleza con la de lo sagrado”<sup>824</sup>. Como vio claramente Etienne de la Boetie, que Caillois llega a citar, no se explicaría la docilidad de los gobernados sin recurrir a este

---

<sup>820</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>822</sup> Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005, p. 17.

<sup>823</sup> Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984, p. 100.

<sup>824</sup> *Ibidem*, p. 99.

sentimiento de subordinación reverencial al objeto sagrado<sup>825</sup>. Pero mientras según Caillois, lo originario es el poder, que luego precisa dotarse de un *mana* para gobernar, para Stirner en cambio lo originario es lo sagrado y las relaciones de poder son sólo la consecuencia de la más primitiva subordinación del individuo a lo sagrado. La diferencia es importante: si lo más primigenio es lo sagrado y no el poder, como quiere Stirner, el derroque del poder nunca será eficaz si antes no se derroca la relación sagrada con ello, esto es, basada en la subordinación y la dependencia.

Stirner da un paso más allá y afirma que la disparidad que entraña la relación con lo sagrado se traduce siempre en un sacrificio a lo sagrado mismo (segundo elemento). No podría pues, según Stirner, haber relación *con* lo sagrado que no sea a la vez una relación *de sacrificio a* lo sagrado. Quien se sacrifica es, como se intuye, el individuo mismo:

“¿Quién, pues, “se sacrifica”? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. [...] El que vive para una gran idea, para una buena causa, para una doctrina, un sistema, una misión sublime, no debe dejarse rozar por ninguna codicia terrestre, debe despojarse de todo interés egoísta. Esto nos eleva a la noción del sacerdocio, al que también se podría, teniendo en cuenta su papel pedagógico, calificar de dominismo, por que un ideal no es más que un dominismo o docentismo. La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa”<sup>826</sup>.

La relación con lo sagrado conlleva pues una renuncia y una abdicación del individuo a favor del objeto sagrado. Es un ejemplo de esta renuncia, no sólo el asceta, como es inmediatamente evidente, pero también el materialista. Ambos, según Stirner, son santos ya que ambos renuncian a si mismos, para humillarse ante el objeto sagrado. El uno es el reflejo especular del otro: quien se dedica a perseguir “placeres mundanos” no es menos santo, dice el nuestro, de quien renuncia a todo goce

---

<sup>825</sup> Analizando el cariz sagrado del poder, Caillois hace hincapié en una asimetría fundamental que parte en dos el cuerpo social: aquellos que lo ejercen, que están como rodeador por una aura sagrada (por ejemplo a menudo no se les puede ni siquiera tocar) y, de ahí, una diferencia radical de las leyes y las conductas que están prohibidas a los unos y permitidas a los otros. Escribe por ejemplo Caillois: “El simple privilegio del prestigio personal instituye ya esta polaridad [el autor se refiere a la polaridad entre dominantes y dominados], pone de relieve la presencia y la actuación, entre quien está dotado de él y lo impone y aquel que no lo está y lo soporta, de un ascendiente misterioso. El término tiene un origen astrológico; designa la constelación del zodiaco que asciende en el horizonte en el momento en que nace un individuo. El hecho es significativo. Demuestra cuánto se tiende a objetivar, a proyectar en los astros, a divinizar en una palabra la fuente del poder. Con más razón se verifica el proceso cuando, el privilegio de la autoridad no aparece como resultado de cualidades personales, inestables, y oscuras, frágiles e inermes, sino como una prerrogativa inherente a una función social, asegurada, evidente, reconocida, rodeada de respeto y de temor. Todo rey es dios, desciende de un dios, o reina por la gracia de un dios” (*Ibidem*, pp. 100-101) y en otro paso: “hay que fijarse en que esos medios de coacción no tanto explican como demuestran la eficacia del poder. Porque cuanto más poderosos se les considera, por más capaces se les tiene de someter y más se descubren las razones que los hacen temidos, menos se distinguen los motivos de su complacencia y docilidad [...] La Boétie ha demostrado bien que no hay más servidumbre que la voluntaria: el tirano sólo cuenta para espiar a los hombres con los ojos y oídos de éstos, sólo tiene para oprimirlos los brazos que ellos le prestan” (*Ibidem*, pp. 99-100).

<sup>826</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 81.

terreno en vista de un bien espiritual. Ambos abdicar a su egoísmo o, para decirlo en los términos de Stirner, “el Mammón terrestre y el Dios del cielo exigen exactamente la misma suma de renuncia”<sup>827</sup>. Los dos se están sacrificando a un objeto ajeno. Los dos renuncian a si mismos y empuerqueñecen frente al objeto<sup>828</sup>.

Finalmente, la última característica que entraña la relación con lo sagrado, perfectamente consecuente con las dos precedentes: el terror. Ante el objeto sagrado, el sujeto se siente angustiado e impotente, y procura lidiar con esta ansiedad dándole una “estabilidad” y marcando sus confines, esto es convirtiéndola en “temor sagrado”:

Lo que inspira respeto o veneración, merece ser llamado sagrado; ustedes mismos sienten un “santo terror” cuando hablan de ello [...] el objeto del miedo se convierte en una potencia interior a la que yo no puedo sustraerme; lo que yo honro me toma, me liga, me posee; el respeto con el que pago me pone completamente en su poder y no me deja liberarme; me adhiero a ello con toda la energía de la fe, creo. El objeto de mi temor y yo, somos uno; “no soy yo el que vivo, sino que lo que yo respeto vive en mí [...] El objeto de temor, convertido en objeto de culto, es en adelante inviolable. El respeto se hace eterno, el objeto del respeto se hace dios”<sup>829</sup>.

Caillois también afirma que en el temor una de las características imprescindibles de la experiencia de lo sagrado, que “suscita sentimientos de temor y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso”<sup>830</sup>. Por su parte, Otto confirma esta intuición al subrayar que en muchísimos idiomas la palabra *santo* tiene conexiones etimológicas con el concepto de terror que es algo más que el simple temor: “es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del

---

<sup>827</sup> La cita completa es esta: “El santo hace lo mismo: sin piedad para los demás y para sí mismo, rigorista y duro, afronta la “risa del mundo” y corre a donde lo llama su simpático ideal [...] si el no santo abdica ante Mammón, el santo abdica ante Dios y las leyes divinas [...] Santos y no santos, todos los que practican la abnegación, deben tomar un mismo camino que, de abdicación en abdicación, conduce, a unos a hundirse en la degradación más ignominiosa, y a los otros a elevarse a la más indecorosa sublimidad. El Mammón terrestre y el Dios del cielo exigen exactamente la misma suma de renuncia. El degradado y el sublime aspiran los dos a un “bien”: el uno a un bien material, el otro a un bien ideal, y, finalmente, uno completa al otro, sacrificando el “hombre de la materia” todo objeto ideal a un bien material, en tanto que “el hombre del espíritu” sacrifica todo goce material a un bien ideal” (*Ibidem*, p. 66.)

<sup>828</sup> Es imposible, tratando del tema de la identidad entre ascesis y materialismo, no citar al famosospaso de la *Dialéctica de la Ilustración*: “Los opuestos-ascesis y materialismo-son ambos de igual modo modo ambiguos. La ascesis, en cuanto negativa a participar en el mal existente, coincide, ante la opresión, con las exigencias materiales de las masas; mientras que la ascesis como medio de disciplina, impuesta por la camarilla, tiene por objeto la adaptación a la injusticia. La instalación materialista en la realidad, el egoísmo particular, ha estado siempre ligado a la renuncia, mientras que la mirada del soñador no burgués apunta materialísticamente, más allá de lo que existe, a la tierra que mana leche y miel. En el verdadero materialismo está asumida y superada la ascesis, y en la verdadera ascesis, el materialismo” (cfr. Adorno T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 256).

<sup>829</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 78.

<sup>830</sup> Caillois R., *op.cit.*, p. 14.

terror a los fantasmas”<sup>831</sup>. El terror a los fantasmas del cual habla Otto corresponde a este extraño sentimiento de temor y ajenidad que suscitan los “espectros” stirnerianos: en ambos casos lo sagrado engendra temor y veneración en el hombre, que se le somete obsequioso y atemorizado.

Stirner, en conclusión, no piensa lo sagrado como una *propiedad* del objeto, sino como un tipo particular de relación entre el sujeto y el objeto. Cuando este último segundo se haya “independentizado” respecto del primero, ello asume características ajenas y retorna al sujeto como algo terrible y fascinante. Sagrado pues nunca es un objeto de por sí, sino aquel tipo de relación donde el sujeto “cede” respecto del objeto, renunciando a sí mismo. Estando así las cosas, el sujeto mismo tiene que cambiar en dirección del objeto o, para ser más precisos, metamorfosearse en sujeto sagrado. Es decir, si la sacralidad no es una propiedad del objeto, sino una relación que el sujeto instaaura con ello (y que conlleva sometimiento, sacrificio y terror), entonces el sujeto mismo tendrá que “escuchar” lo sagrado. Dice Stirner:

Sagrada es, entonces, la más alta de las esencias y todo aquello en lo cual se revela o se manifiesta a sí misma, y también sagrados los que reconocen a ese ser supremo en su propio ser, es decir, en sus manifestaciones. Lo que es sagrado santifica a su vez a su adorador, quien por su culto se convierte él mismo en sagrado; y del mismo modo santifica todo lo que hace: santo comercio, santos pensamientos, santas acciones, santas aspiraciones, etc.<sup>832</sup>.

Como es fácilmente previsible, este paso ha sido objeto de ataque por parte de Marx y Engels, según los cuales Stirner no se conforma sólo con santificar el objeto, sino que quiere hacer del sujeto mismo un sujeto sagrado. Escriben los dos autores en *La Ideología Alemana*:

...no contento con atribuirle predicados como los de "sagrada y eterna", la convierte en lo sagrado y en lo eterno como sujeto. Ahora, San Max [Stirner] puede explicarle, naturalmente, que, al hacer que "more en él" lo santo, él mismo queda "santificado" y que "no debe asombrarse" si, a partir de ahora, ya no encuentra en él "más que un fantasma"<sup>833</sup>.

A pesar de las burlas de Marx y Engels, Stirner demuestra precisamente lo contrario. Lo que Stirner hace no es “sacralizar” el sujeto, haciendo de él un fantasma, sino sólo ser consecuente con la noción de lo sagrado como relación. De hecho, el objeto no podría ejercer tranquilamente su

---

<sup>831</sup> Otto R., *op.cit.*, p. 23.

<sup>832</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 46. También en otros pasos de la obra, Stirner confirma esta tesis. Por ejemplo: “Durante largo tiempo se contentaron con la ilusión de poseer la verdad, sin que llegase a la mente de nadie preguntarse seriamente si no sería, quizá, necesario, antes de poseer la verdad, ser uno mismo verdadero” (*Ibidem*, p. 88).

<sup>833</sup> Marx K., Engels F., *La Ideología..op.cit.*, p. 175.

dictadura sobre el sujeto sin una complicidad del sujeto mismo. Éste tiene que estar predispuesto, por así decirlo, a un cambio en dirección de lo sagrado, que pasa por una renuncia a la autonomía individual.

Antes de seguir y ver cuál es el recorrido del *Geist* en el mundo, es preciso reanudar brevemente nuestro discurso. En primer lugar hemos analizado la muy peculiar noción de dialéctica en Stirner: el sujeto, que para el nuestro sólo puede ser el individuo Único, no tiene que recuperar ninguna esencia alienada, sino que está comprometido en una constante destrucción el mundo objetivo. El sentido de la re-apropiación es entonces lo de aniquilamiento total de las esencias que trasciendan el Único. Hemos visto pues, que hay una incompatibilidad total entre la dimensión auténtica del yo y el Espíritu y bautizamos esta lucha *modelo polemológico*. De ahí, pasamos a analizar la relación espiritual (o sagrada) que el sujeto creyente tiene con el objeto (sagrado). Al respecto, subrayamos que, para Stirner, sagrado no es tanto el objeto, sino la relación que se da entre sujeto y objeto, en base a la cual el primero renuncia a si mismo, para someterse atemorizado al segundo. Por esto, no hay sacralidad sin que el sujeto mismo se convierta él mismo en sagrado. Estos conceptos que hemos aquí clavado serán la piedra angular de la crítica stirneriana a la teoría política moderna, y nos brindarán una clave de lectura original acerca de las relaciones de dominación. De hecho, ver lo sagrado como una relación de sometimiento y sacrificio, hace vacilar las teorías políticas, como el anarquismo, que se basan en una idea de dominación como ejercicio del poder “desde afuera” sobre un sujeto puro e incontaminado. El poder, para Stirner, nunca descansa en un acto de fuerza del objeto (por ejemplo el Estado o el Capital), sobre un sujeto externo y ajeno, sino que implica una participación del sujeto en su propia dominación. No es un ataque desde afuera, sino una transformación desde adentro. El sujeto, según Stirner, siempre es co-responsable de la relación de dominación que padece: él se moldea y se doblga, exactamente igual que hace un pianista que tiene que ejercitar infinitas veces la postura de la mano para adquirir aquella destreza necesaria para tocar una melodía bonita. En ambos casos se trata de un proceso de mortificación, igual que la conciencia religiosa mortifica lo material para “abrazar enteramente lo suprasensible”. Las nuevas técnicas de gobernabilidad, como veremos, se basan precisamente en esta dependencia psicológica del sujeto al objeto, que ya no sólo es temido, como en la época pre-moderna, sino venerado. Con ello, las mismas posibilidad de resistencia quedan comprometidas.

Pues bien, pasemos finalmente a la descripción del recorrido del Espíritu en la historia, y de cómo éste consigue colonizar hasta los meandros aparentemente más amparados de la existencia individual y colectiva.

Refiriéndose al *Der Einzige*, McLellan ha utilizado la feliz expresión de “demonología de los espíritus”, para describir el recorrido del Espíritu en la historia y su derramamiento en todos los

ámbitos de la vida social<sup>834</sup>. Con derecho, *El Único* podría ser descrito como una historia de fantasmas que, desde la antigüedad griega hasta la más reciente actualidad, han progresivamente invadido el mundo. La modernidad, representada por las filosofías de Lutero, Descartes, Hegel y sobre todo por los liberalismos modernos (el político, el social, y el humanitario), debajo de su capa emancipadora, es la época más espiritualizada de todas. Las decantadas libertades modernas no son otra cosa para Stirner sino la libertad del Espíritu que finalmente se desencadena, liberándose del mundo espiritual donde había sido desterrado, y se “mundaniza”. La modernidad, dicho en otras palabras, es aquella época donde el Espíritu se hace mundo y se encarna en todas las manifestaciones supuestamente mundanas de la vida social, como el Estado, la sociedad civil, el trabajo, etc. Pero aún más acertadamente puede ser definido un tratado de polemología porque, como hemos visto, al recorrido del Espíritu en la historia (cor)responde la oposición del Único. La incompatibilidad radical entre el yo y lo sagrado puede ser comparada a una lucha sin cuartel entre dos enemigos mortales. Por esto Stirner, a la vez que describe la marcha del Espíritu, también relata la contra-marcha del yo para liberarse de ello, como se ve en la mismísima estructura de la obra. De hecho el *Der Einzige* se divide de dos partes: “El Hombre” (*Der mensch*) y “Yo” (*Ich*) (de manera muy parecida a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach que se dividía entre “Dios” y “El Hombre”). Todo el primer capítulo (“El Hombre”) es efectivamente este tratado de demonología donde el autor da la caza a los fantasmas que, desde la antigüedad hasta la más reciente modernidad, han ido infestando el mundo. Los títulos de los párrafos y de los apartados (“El Espíritu”, “los fantasmas”, “los poseídos”, “la alucinación”), describen un mundo infestado de espectros. Este primer capítulo se compone a su vez de dos apartados: “Vida de un Hombre” y “Los Antiguos y los Modernos”. La finalidad es trazar un paralelismo entre las escansiones temporales de la vida de un particular (Infancia-Juventud-Edad Adulta) y el recorrido de la humanidad entera (Antigüedad-Modernidad). A su vez, el apartado “Los Antiguos y Los Modernos” se divide en tres párrafos “1.Los antiguos”, “2.Los modernos”, “3.Los libres”, y este último se compone de “1.El liberalismo político”, “2.El liberalismo Social”, y “3.El liberalismo humanitario”. Sin dejar de lado los otros apartados, centraremos nuestra atención sobre todo en este último (Los Libres), ya que es aquí donde Stirner lanza un duro ataque (que luego hace de eco en todo el libre) a las tres ideologías contemporáneas (liberalismo, socialismo y humanismo). El proyecto general de Stirner es demostrar que la época moderna, lejos de haberse emancipado y secularizado, es en realidad el triunfo del Espíritu, que coloniza todos los ámbitos de la vida social y política. El mundo moderno, encarnado en estas tres ideologías, ejerce una dominación sobre el individuo mucho más sutil e invisible que los viejos regímenes y, por ello, más difícil de detectar.

---

<sup>834</sup> McLellan D., *op.cit.*, p.137.



Según John F. Welsh la crítica stirneriana a estas tres ideologías es de tipo dialéctico, ya que el autor trataría los conflictos, las tensiones y las contradicciones que entrañan cada ideología como inherentes y constitutivos a cada una de ella. Stirner pensaría, en otras palabras, el momento negativo como algo innato a las ideologías y esta negatividad intrínseca las haría peligrar “desde adentro”. Según Welsh, para Stirner, igual que para Hegel, las Ideas y las formaciones sociales se trascienden y evolucionan continuamente hacia formas nuevas que niegan las precedentes y que a la vez traen consigo nuevos conflictos, nuevas tensiones y nuevas contradicciones. Es posible, dice Welsh, detectar dos vertientes de la crítica stirneriana a las ideologías. Por un lado, una crítica *inmanente*, que consiste en oponer lo que una ideología o formación social presume ser a lo que en cambio se está convirtiendo en su desarrollo histórico. Por el otro, una crítica *trascendente*, que opone el contenido de semejante ideología a un parámetro o principio crítico, esto es el Único<sup>835</sup>. Si bien es verdad que el Único es el “principio” que Stirner utiliza para pasar a examen las ideologías, cabe discrepar de Welsh con respecto a la crítica inmanente. Sostener esto significaría aceptar que hay un movimiento dialéctico que, corroído por la “inmensa potencia de lo negativo”, culminaría en el Ego (la “nada creadora”). Pero recordamos que el Ego no es de manera alguna la encarnación del Espíritu, sino su gran destructor. La disolución (*Auflösung*) del Espíritu no acontece como disolución *en* el Yo, sino *gracias al* Yo. Stirner, como nos recordaba Deleuze, sigue pensando en términos de re-apropiación y desalienación, pero de ninguna manera la re-apropiación lleva a conservar la tesis hacia una síntesis superior; ella sólo es destrucción y aniquilamiento. En segundo lugar, comparar la visión de la historia de Hegel con la de Stirner, más allá de cierta similitud formal, es desviante. Hegel leía la historia como el desarrollo de las sociedades a través de los distintos períodos (el antiguo Oriente, Grecia, Roma, la civilización cristiana). El último estadio de este recorrido era la civilización cristiano-germánica (más precisamente: el Imperio prusiano) en tanto que realización de la libertad, del derecho y de la justicia en la tierra. El Espíritu hegeliano evolucionaba teleológicamente en un proceso de autoconstitución que acababa con la identidad de Razón y Realidad. El Estado moderno representaba el momento de culminación de este proceso, ya que ello es una totalidad carente de las contradicciones que en cambio entrañan la sociedad civil y donde finalmente se realiza la unidad sustancial entre universalidad e individualidad<sup>836</sup>. El Estado

---

<sup>835</sup> Welsh J., *Max Stirner's dialectical egoism. A new interpretation*. Lexington Books, New York, 2010, p. 50.

<sup>836</sup> Volvamos a citar brevemente un paso llamativo de la noción hegeliana de Estado: “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de si, individualidad elevada a universalidad, es lo racional en si y para si. Esta unidad sustancial como absoluto e inmovil fin de si misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado” (Hegel G.F., *Filosofía del Derecho*, U.N.A.M., México, 1975, p. 245.) Según Marcuse, la finalidad de Hegel era precisamente la de defender el Estado prusiano contra de los excesos, tanto de los revolucionarios como de los reaccionarios. Su Filosofía del Derecho habría sido escrita precisamente con esta finalidad: “Hegel sostenía, en contra de ambos [los radicales de ambos lados], que el Estado de derecho es la única forma política adecuada a la sociedad moderna. La sociedad moderna, decía, no es una comunidad natural, ni un orden de privilegios

es entonces, para Hegel, “algo racional en sí”<sup>837</sup>. Por esto, cualquier interés particular no puede no ser, según él, contrario al fin universal que es el Estado. Como Hegel, también Stirner lee la historia como una marcha del Espíritu que se encarna en el mundo, pero en él este entendimiento tiene un valor altamente despectivo. La historia es, para Stirner, la progresiva espiritualización del mundo a consta del individuo y del mundo material. La historia moderna es rechazada con aún más fuerza porque ella es la historia de los pueblos y los Estados, de las naciones y de las razas, esto es, es “historia sagrada”. Las tres ideologías modernas son el engaño más sutil y bien orquestado de esta voluntad de espiritualizar el mundo. También en Stirner, el traspaso de una sociedad a otra es el resultado de los conflictos entre las mayores fuerzas sociales e ideológicas. Estos conflictos producen en alguna ocasión nuevas formaciones sociales y engendran un tipo distinto de *weltgeist* o perspectiva global. Pero, distintamente de Hegel, Stirner no piensa que un nuevo asentamiento social lleve a un nivel más elevado de progreso. Más bien lo contrario: el paso de la antigüedad a la modernidad, lejos de suponer un mayor grado de conciencia, implica un progreso del Espíritu y no del individuo. Por esto los “más modernos entre los modernos”, esto es, liberales, comunistas y humanistas, son el ápice de la espiritualización de mundo, y entonces de la negación de la individualidad. Sólo a partir de estas premisas y a estas condiciones, se puede afirmar que una ideología “supera” la precedente. Así por ejemplo el socialismo “superaría” efectivamente el liberalismo, ya que este último aún mantenía algunos rastros de egoísmo, (como la propiedad privada) y somete el individuo a nuevos espectros, como la sociedad y la figura del trabajador. Asimismo el humanismo supera al comunismo, aún demasiado materialista ya que seguía privilegiando una clase (los trabajadores) sobre otras y subordinando el trabajo a fines particulares, mientras el humanismo presume de universal y habla en nombre del universal “más universal”, esto es el Hombre, etc. Pues, cuanto más progresista parece una ideología, sugiere Stirner, más dañino será el golpe que sufre el individuo. En conclusión: allí donde Hegel veía una manifestación del Espíritu (*Geist*) encarnado que procede dialécticamente hasta su total auto-conciencia (el Espíritu absoluto), Stirner ve la historia de una alienación (*Entfremdung*). Stirner pues no se esfuerza por comprender el Espíritu en el ego, sino en aniquilarlo. El *Einzige* no puede entonces ser de ninguna manera el momento culminante de la historia, lo del Espíritu realizado hegeliano. Afirmar esto significaría confundir groseramente el Espíritu hegeliano con el Ego stirneriano, viéndole en este último la culminación de la racionalidad que entraña la historia. El Único stirneriano es exactamente lo contrario: es el factor ingobernable que disuelve la historia como historia del

---

otorgados por la divinidad. Está basada en la competencia general entre propietarios libres, que alcanzan y defienden su posición en el proceso social mediante su propia actividad” (Marcuse H., *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona, 1994, p. 180). Para Marcuse entonces, Hegel pensaría el Estado de derecho como el único capaz de integrar la multiplicidad de intereses particulares de la sociedad burguesa en un único esfuerzo común.

<sup>837</sup> *Ibidem*, p. 24.

Espíritu o, para decirlo con Deleuze, en Stirner “la historia en general y el hegelianismo en particular hallaban su salida, pero también su mayor disolución, en un nihilismo triunfante”<sup>838</sup>. No hay en Stirner ninguna progresión dialéctica, ningún modelo de emancipación. McLellan nota correctamente que si hay una dialéctica en Stirner, sería de tipo involutivo y regresivo más bien que evolutivo y progresivo<sup>839</sup>. Lo mismo dice Paul Thomas, según el cual en Stirner falta toda idea de “realización” o incluso de progreso. En él no hay algo que tiene que ser realizado, como la Historia Universal, la Sociedad justa, la Humanidad, etc.<sup>840</sup>. Además, también desde una perspectiva metodológico-esquemática, Stirner destruye la tripartición dialéctica<sup>841</sup>.

Decíamos, hace un rato, que en la primerísima parte de su obra, Stirner compara la historia a la vida de un individuo: infancia, juventud y vida adulta (comprometiéndose a hablarnos de la vejez cuando llegue a ser viejo, cosa que desafortunadamente no pasará por su fallecimiento a los 49 años). Aquí Stirner está fuertemente influido por la cuatripartición hegeliana de la vida de un particular, tal y como Hegel lo había hecho en su *Enzyklopädie*. No sólo, sino que Stirner titula este párrafo “La vida de un hombre” (*ein Menschenleben*), exactamente igual que Hegel había explicado en sus cursos el desarrollo del *ein Menschenleben*, eso es, lo que él llamaba “el curso natural de la vida humana” (*der natürliche Verlauf der Lebensalter*)<sup>842</sup>. En la infancia (*Kinde*) el niño está rodeado de materia y sólo tiene objetos de que ocuparse. Se trata de un periodo de inocencia y armonía, un periodo de aceptación y de actividad no reflexiva. Ya Hegel en su tetrapartición, había descrito el cerebro del niño como un “cerebro cerrado en si mismo”. Tanto para Stirner como para Hegel, la infancia es el periodo donde el niño juega felizmente al papel del esclavo (*Knecht*). Pero llega un momento en que el niño finalmente se rebela contra el orden “natural” de las cosas, el mismo orden que hacía que los padres parecían un poder natural. La rebelión del niño va acompañada por el nacimiento, en el seno de la conciencia, de un poder inmaterial: el poder espiritual. Así, en la adolescencia (*Jüngling*) el joven está fascinado por los ideales, es decir, los *pensamientos* a partir del objeto (“su espíritu está ocupado” dice Stirner). Él desprecia las “futilidades materiales” y se entrega a unos pensamientos (Dios, la Patria, etc.) que

---

<sup>838</sup> Deleuze G., *Nietzsche..op.cit.*, p. 227.

<sup>839</sup> McLellan D., *op. cit.*, p. 75.

<sup>840</sup> Thomas P., “Karl Marx and Max Stirner”, *Political Theory* Vol. 3, No. 2, May 1975, pp. 159-179.

<sup>841</sup> Stirner por ejemplo no respecta el esquema triádico de “La vida de un hombre” en “Los Antiguos y Los Modernos”. Es verdad, como decíamos hace poco, que él traza un paralelismo entre el recorrido vital de un individuo y la historia, pero lo traza sólo para luego romperlo. Para ser más precisos: a la tríada Infancia-Juventud-Edad Adulta (Materialismo-Idealismo-Egoísmo) no corresponde la tripartición Antiguos-Modernos-Libres. Mientras Infancia/Antigüedad y Juventud/Modernidad pueden ir aparejados, este esquema no funciona por Los Libres/Edad Adulta. Si fuera así, el Egoísmo-Edad adulta coincidiría con Los Libres, pero Los Libres no es la época del egoísmo, sino todo lo contrario: es la época de los “más modernos de los modernos”, la más espiritualizada de todas. En cambio Stirner trata del Egoísmo sólo en el segundo capítulo de la obra (Yo).

<sup>842</sup> Steplevich, L.S., “Ein Menschenleben. Hegel and Stirner”, en Moggach D., *The new Hegelians. Politics and philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 166-167.

cobran vida propia. Para el joven pues no hay mayor placer “que descubrir y apropiarse del pensamiento puro: la verdad, la libertad, la humanidad, el hombre, etc.”<sup>843</sup>. El joven se humilla ante el Espíritu perfecto y hasta está dispuesto a arriesgar su vida “corporal” a la vida del Espíritu. Él lo sacrifica todo al Espíritu universal y perfecto (como el Espíritu Santo, el Hombre, la Humanidad) es decir a los ideales. Finalmente en la edad madura (*Mann*), el hombre se encuentra como “espíritu” corpóreo y desarrolla intereses personales y *egoístas*. El hombre adulto “se descubre por segunda vez”<sup>844</sup>. Así Stirner resume las tres fases:

Un niño no desea ni ideas ni pensamientos; un joven no persigue más que intereses espirituales; los intereses del hombre, en cambio, son materiales, personales y egoístas [...] El niño era realista, ocupado por las cosas de este mundo, hasta que llegó poco a poco a penetrarlas. El joven es idealista, ocupado en sus pensamientos, hasta el día en que llegará a ser hombre egoísta que no persigue a través de las cosas y de los pensamientos más que la felicidad de su corazón, y pone por encima de todo su interés personal.<sup>845</sup>.

Este esquema evolutivo, decíamos, está reproducido en “Los Antiguos” y “los Modernos”. Para los antiguos (como para el niño) el mundo y sus leyes eran la verdad ante la cual el hombre debía inclinarse impotente. En la primera antigüedad, la estructura básica que constituía la percepción humana del mundo, sólo diferenciaba entre Yo y no-Yo: el Yo se percibía como separado tanto de los dioses como de la colectividad social, y estaba constantemente “amenazado” por el no-Yo de la naturaleza, como fuerza indomable e imposible de desafiar. Este individuo primordial era profundamente dependiente, material y simbólicamente, tanto de la naturaleza como de la colectividad social. El mundo, fluido y cambiante, era fundamentalmente inestable y en constante estado de transición. La verdad a la cual el hombre se adhería era una verdad “inconsistente” porque coincidía con la materialidad tangible del mundo. Aunque los cristianos fueron quienes quebrantaron definitivamente este modelo, buscando la verdad en lo invisible y lo espiritual en el “más allá”, el paso del materialismo antiguo al idealismo moderno fue, según Stirner, un lento deslizamiento. De hecho fueron los propios griegos que trabajaron para hacer de su verdad una mentira. Sócrates, que Stirner define pre-nietzscheanamente como el “fundador de la ética”, fue el principal responsable de éste proceso de espiritualización del mundo. Él consumió la primera ruptura con el mundo al subordinar el utilizzo del intelecto a los “justos fines”, aseverando el utilizzo de la inteligencia a la justicia (de no ser así, la inteligencia habría sido inútil e insuficiente)<sup>846</sup>. Con

---

<sup>843</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 22.

<sup>844</sup> *Ibídem*, p. 23.

<sup>845</sup> *Ibídem*, pp. 23-24.

<sup>846</sup> *Ibídem*, p. 27.

Sócrates, la verdad, el bien, lo justo, etc., se convierten en finalidades imperativas para el ser humano, los “justos fines” a los que se tenía que educar el corazón. Sócrates pues halla un mundo espiritual detrás del mundo sensible y orienta la vida del hombre hacia “verdades” extra-terrenales. La vida, que antes estaba sumergida en los placeres terrenales, ahora carece de sentido sin la ética. De ésta manera Stirner da la vuelta a la apreciación de Hegel sobre Sócrates. Si para Hegel, el filósofo griego era un subversivo del mundo antiguo, aquel que había animado sus pupilos a cuestionar la objetividad del conocimiento a través de una constante reflexión crítica subjetiva, para Stirner esta “subversión” sólo sirvió para someter aún más los individuos a una “justa causa”, esto es a un espectro. Sócrates separa el mundo material de los sentidos y de la sensualidad, del mundo espiritual, subordinando el primero al segundo. Ideas como la de “justicia” o “buena vida” sólo son los espectros que, de ahora en adelante, subyugarán al individuo. También los estoicos, añade Stirner, jugaron un papel en la espiritualización del mundo. Ellos quisieron realizar el ideal de la sabiduría en la vida, encontrando este ideal en el desprecio hacia el mundo, en “una vida inmóvil y estancada, aislada y desnuda, sin expansión, sin relaciones cordiales con el mundo”<sup>847</sup>. Sin embargo su ética no era una doctrina del Espíritu, sino una doctrina del desprecio del mundo. En éste sentido, los epicúreos sólo representan una versión más elaborada y más engañosa respecto a los estoicos, en cuanto el desapego a la mundanidad del mundo, en la filosofía epicúrea, pasa a través del uso del ingenio para no chocar con el mundo (que al fin y al cabo sigue siendo nuestro enemigo)<sup>848</sup>. Igual que el adolescente, la conciencia estoica vive en un mundo que ella misma se ha creado como para protegerse de una experiencia “física” dolorosa. Pero las ideas que la conciencia estoica ha engendrado se vuelven en su contra. El individuo pues, que pensaba haberse liberado de la autoridad exterior de la naturaleza, como el niño de los padres, en realidad sólo se ha sometido a una autoridad más luciferina, es decir, el reino de las ideas<sup>849</sup>. La conciencia estoica entonces, se queda en el lado “negativo” de la libertad, porque concibe la libertad como libertad de la coerción física, del traumático choque con el mundo exterior. Aun así, tanto los estoicos como lo epicúreos seguían manteniendo cierto apego al mundo, que seguía importándole. Para ellos, el “vivir bien” era sí un distanciamiento del mundo, pero no una huida hacia el mundo espiritual. Estoicos y epicúreos estaban ambos orientados a la materialidad, a lo privado y sensual, al encuentro entre el individuo y el mundo físico, que les procuraba tanto placer como sufrimiento, tragedia y goce. Sólo con los escépticos, afirma Stirner, se abrieron las puertas al cristianismo, ya que los escépticos renunciaron por completo a la búsqueda de la verdad, no encontrando ya nada

---

<sup>847</sup> *Ibídem*, p. 31.

<sup>848</sup> Dice Stirner “¿Cuál fue el objetivo de los esfuerzos de la humanidad precristiana? Defenderse de los golpes de la suerte y escapar a sus designios. Los estoicos lo consiguieron mediante la apatía, considerando como indiferentes los ataques de la naturaleza, y no dejándose afectar por ellos”. (*Ibídem*, p. 98).

<sup>849</sup> *Ibídem*, p. 21.

que conocer en el mundo<sup>850</sup>. Resumiendo: en un momento dado los antiguos quisieron “superar el mundo”, desprendiéndose de sus bienes y de sus vínculos materiales. De ésta manera pusieron la verdad afuera del mundo sensible creando la ilusión de la estabilidad. De esta escisión procede, según Stirner, la modernidad. Esta es el reino donde el Espíritu se convierte en la única verdad y donde el hombre se desembaraza de todo legado terrenal. El mundo moderno transforma el viejo amor que los antiguos tenían para lo natural y lo mundano en una forma de esclavitud:

Vemos entonces que, aquellos que los antiguos tuvieron por verdad, era exactamente lo contrario de lo que pasó por verdad a los ojos de los modernos; los unos creyeron en lo natural, los otros en lo espiritual; los unos en las cosas y en las leyes de la tierra, los otros en las del cielo<sup>851</sup>

Ahora bien. Según Stirner el mundo moderno (“el reino del Espíritu”) empieza con el cristianismo pero llega a su mayor perfección con las filosofías de Lutero, Descartes y sobre todo de Hegel. Como decíamos, el paso de la antigüedad a la modernidad supone un desencadenamiento del Espíritu, que supera finalmente los angostos límites que la naturaleza y el mundo físico le imponían. Distintamente del mundo antiguo, el mundo moderno persigue la creación, la innovación, el cambio, persigue “derribar todo dogma para elevar sobre el terreno devastado uno nuevo y mejor, destruir las costumbres para poner en su lugar costumbres nuevas y mejores, ésa es toda su obra”<sup>852</sup>. Este es el momento en el cual los fantasmas infestan totalmente el mundo. En una serie de apartados sucesivos, titulados “El Espíritu”, “Los Poseídos” (que a su vez se compone de “El fantasma” y “La alucinación”) y “La Jerarquía”, Stirner explica, con un lenguaje sencillo y una lógica despiadada cómo, a partir del cristianismo, el Espíritu se ha progresivamente apoderado del mundo “mundanizándose” ello mismo. El cristianismo es sólo el primer atisbo de la voluntad de “hacer palpable el fantasma” y tampoco el más importante. Es cierto que en el cristianismo el mundo terrenal y el mundo espiritual se confunden tras la espiritualización del cuerpo y de lo corporal. Hasta los mismos cuerpos se relacionan entre ellos sólo en cuanto dotados de Espíritu: los hombres, los individuos particulares, se comunican sólo en cuanto están convencidos de un ser superior que demora en ambos, esto es, un Espíritu (o la esencia del Hombre según Feuerbach). Sin embargo, Stirner dedica poca atención al cristianismo y guarda su artillería pesada para las ideologías supuestamente laicas y emancipadoras de su tiempo. Stirner, repitámoslo una vez más, procura incansablemente demostrar que la modernidad no es sino un cambio de guardia, una engañosa tentativa de remplazar los viejos regímenes, las viejas normas y las costumbres tradicionales con

---

<sup>850</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>851</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>852</sup> *Ibidem*, p. 75.

unas nuevas, pero sólo para encadenar aún más el individuo. Lutero, Descartes y Hegel son para él incluso más perniciosos que el cristianismo porque, detrás de la capa emancipadora, esconden la más grande tiranía que la historia haya ejercido contra el individuo, la del Espíritu encarnado<sup>853</sup>.

Primero, vino la Reforma protestante que, igual que Sócrates, “se tomó el corazón en serio”, es decir dio en paso decisivo hacia la encarnación terrenal del Espíritu<sup>854</sup>. El cristianismo, a pesar de todo, mantenía cierta distancia respecto del mundo, que seguía siendo profano y sólo a través de la intervención divina (o de su intercesor, el cura) se convertía en sagrado (se piense en el ritual de bendición del vino y de la ostia). En cambio el protestantismo inmanentiza el Espíritu de una manera completa y total. La Reforma convierte el mundo en sagrado: sagrado ahora es el matrimonio, el amor, la amistad, la familia, etc. Lo sagrado, en una palabra, entraña el mundo entero. Aquí la diferencia entre Stirner y los otros jóvenes hegelianos es inmensa. Bruno Bauer por ejemplo, había elogiado la Reforma por haber separado el ámbito religioso del político, artístico, y científico del religioso. Pero para Stirner esta liberación es sólo la liberación del Espíritu que es ahora *más libre* de insinuarse en el ámbito político, artístico, científico, etc. Pues no sólo el Espíritu religioso no se ha separado del arte, del Estado y de la ciencia, sino que las penetra aún más, quitándoles lo que les quedaba de secular. Stirner reprocha a Bauer no haber visto esta metamorfosis de lo sagrado que acontece con el paso del catolicismo al protestantismo. En el catolicismo lo “sagrado” era, por así decirlo, una instancia exterior: en el ritual cristiano se puede consagrar o santificar lo terrenal, pero sin esta consagración nada es sagrado. Lo sagrado es entonces un estatus *otroyée*, otorgado por intercesión divina a cosas por lo demás mundanas. Asimismo, el católico encuentra satisfacción al cumplir la orden como mando externo y coactivo. Al contrario, en el protestantismo lo sagrado se ve desplazando en el interior de la conciencia: el feligrés interioriza la fe, y con ella la culpa y el castigo. El hombre, dice Stirner, se convierte en un estado “de policía oculta”<sup>855</sup>. Por eso mientras el católico es al fin y al cabo un laico, el protestante es él mismo un eclesiástico:

El católico puede ir en paz desde el momento en que ha cumplido los “mandamientos”; el protestante busca la perfección. El católico no es más que un laico, en tanto que todo protestante es él mismo un sacerdote. Esta clerecía universal, esta ascensión de todos al sacerdocio, es el progreso, y también la maldición, realizada por la Reforma sobre la Edad Media, esto es, la realización de lo espiritual<sup>856</sup>.

Además si, tal y como hemos visto, lo sagrado se presenta como una relación de dependencia entre

---

<sup>853</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>854</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>855</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>856</sup> *Ivi*.

el sujeto y el objeto, con el protestantismo al hombre “acude” a lo sagrado que hay en el mundo. Lutero, según Stirner fue “el primero en comprender que si el hombre quiere abrazar la verdad, debe empezar por hacerse distinto del que es, y por llegar a ser tan verdadero como la verdad”<sup>857</sup>. El hombre “terrenal”, nota Stirner sarcásticamente, es decir aquel cuyo pensamiento está volcado a lo sensible y lo corporal, no verá sino la verdad material de las cosas y nunca podrá aprender la verdad inmaterial. Pues, el hombre que quiera aprender la verdad tiene que convertirse él mismo en verdadero. Y vuelve a citar Lutero: “Tú eres el igual del espíritu, al que comprendes”. En pocas palabras, lo según Stirner no puede haber comprensión de lo sagrado (en este caso la Verdad, pero también el Estado, el Hombre, etc.) sin que el sujeto mismo no se desencadene de lo terrenal, lo material y lo corporal para tender hacia la dimensión numinosa. El sujeto se ve “llamado” por lo sagrado: lo comprende, en el sentido que hemos dado a esta palabra en el primer capítulo, esto es, lo entiende, pero sobre todo lo sagrado lo entraña, forma parte de su ser.

Junto con la Reforma, el racionalismo cartesiano ha sido otro gran responsable de la espiritualización del mundo. Stirner hasta llega a comparar Descartes con el propio Lutero. Descartes, de manera no tan distinta de la de Lutero, subordinó el Yo a una realidad espiritual y abstracta, exterior al individuo: el *cogito*. Descartes, según Stirner, ha sacrificado la vida del hombre a la del pensamiento, es decir, al Espíritu:

El *dubitare* cartesiano implica el juicio de que sólo el *cogitare*, el pensar, el espíritu, es. ¡Es una ruptura completa con el sentido “común”, que concede una realidad a los objetos, independientemente de sus relaciones con la razón! Sólo el espíritu, el pensamiento, existen. Tal es el principio de la filosofía moderna, que es el principio cristiano en toda su pureza. Descartes separaba claramente el cuerpo del espíritu<sup>858</sup>.

El *dubitare* cartesiano conlleva que sólo el *cogitare*, el Espíritu, es. La misma certidumbre gnoseológica de existir es una consecuencia de la certidumbre ontológica del pensamiento como instancia espiritual. Descartes, a pesar de la pretensión de racionalismo que generalmente se da a su filosofía, no sólo no se desprende del marco cristiano que atribuye preponderancia al Espíritu (en éste caso “objetivo”) sobre la arbitrariedad subjetiva sino que, igual que el cristianismo, propone una única verdad válida, llamada ahora “conciencia científica”.

Pero fue sin duda alguna Hegel quien, más que todos, celebró la sumisión del hombre al Espíritu. Con su máxima “lo real es racional”, el filósofo de Jena fomenta la unión del pensamiento y su objeto, de lo ideal y lo real: “De este modo la realidad, el mundo de las cosas, debe corresponder

---

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 90.



completamente al pensamiento, y no puede haber ningún concepto sin realidad. Eso es lo que ha hecho llamar objetivo al sistema de Hegel”<sup>859</sup>. Si Lutero santificó el mundo y Descartes logró el mismo resultado mediante la fundamentación en el pensar, Hegel es el más radical de los dos, ya que él identifica el orden natural (lo real) con el orden lógico (lo racional):

Así el luterano Hegel [...] ha venido a identificar completamente el orden natural con el orden lógico. En todo está la razón, es decir, el Espíritu Santo; “lo real es racional”, y lo real es, de hecho, todo, en atención a que en toda cosa, por ejemplo, en cada mentira, se puede descubrir verdad: no hay mentira absoluta, mal absoluto, etc.<sup>860</sup>

En conclusión: los tres pensadores han contribuido a divinizar el mundo, esto es la realidad, y ante todo el propio hombre (el hombre “humanitario” parece ser una verdad divina). Estando así las cosas, no se puede afirmar, según Stirner, que la filosofía moderna haya liberado al hombre, en cuanto no lo ha liberado de la tiranía de la objetividad. El Espíritu se ha “hecho mundo”, insinuándose en todos los meandros de la vida individual, social y política.

Antes de cerrar el párrafo, vale la pena desentrañar algunas breves conclusiones a partir del *j'accuse* de Stirner a la modernidad como época de la espiritualización del mundo. Una primera y clara consecuencia de este entendimiento es la inversión del orden de los factores. El yo desaparece y el Espíritu se agranda. Toda la historia es, según el nuestro, historia de la alienación ya que al individuo se le ha negado su unicidad en nombre de conceptos ideales a los cuales conformarse. La historia moderna luego, es criticada con más ahínco por ser la historia de los pueblos y de los Estados, de la emancipación de conceptos abstractos como Sociedad y Hombre; es rechazada entonces porque es “historia sagrada”. Pero es la modernidad, encarnada, como veremos en el siguiente apartado, en los tres liberalismos (el político, el social y el humanitario), que representa el reino de la emancipación del Espíritu a consta del individuo. Ella presume de secular y reivindicará un papel libertador de la tradición y de las supercherías religiosas, así como de la vieja moral opresora de la Iglesia, etc. etc. Estando así las cosas, es decir, si la historia es historia del Espíritu a consta del individuo, pues las tan decantadas libertades modernas no pueden sino ser otros tantos progresos del Espíritu mismo y no del individuo. Léase por ejemplo:

¡Libertad política! ¿Qué tenemos que entender por eso? Libertad política supone que el Estado, la “polis”, es libre, y, la libertad religiosa que la religión es libre, lo mismo que libertad de conciencia supone que la conciencia es libre. Ver en ellas mi libertad, mi independencia frente al Estado, la

---

<sup>859</sup> *Ibídem*, p. 79.

<sup>860</sup> *Ibídem*, p. 97.

religión o la conciencia, sería un contrasentido absoluto. No se trata aquí de “mi libertad”, sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y oprime. Estado, religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad implica mi esclavitud<sup>861</sup>.

En este paso, claramente inspirado a *Zur Judenfrage* de Marx, Stirner hace hincapié en el sentido de las nuevas libertades. Quien se libera en realidad es el Espíritu: la religión, la política, la economía etc., pierden sus tradicionales ataduras (en este sentido se liberan) para poder mejor dominar al individuo. El propio concepto de mundanización, generalmente entendido como la progresiva sustracción de una serie de ámbitos (la política, la moral, la educación, etc.) del dominio de lo sagrado, se convierte en una actividad del propio Espíritu que se “hace mundo”, logrando el más completo dominio sobre aquellos mismos ámbitos (la religión, la política, la educación, etc.) que antes no le eran completamente accesibles:

no hay que extrañarse de ver conservar ese nombre de moralidad al lado de otros como libertad, humanidad, conciencia, etc., contentándose con añadir, cuando más, el epíteto “libre”. La moral se hace “moral libre”, como el Estado burgués, aunque trastornado de arriba abajo, viene a ser “Estado libre” o aun “Sociedad libre”, sin dejar de ser una la moral y el otro el Estado<sup>862</sup>

Al final y al cabo, Stirner está cuestionando la secularización como aquel movimiento de retracción de lo sagrado del mundo. La modernidad es la época histórica donde lo sagrado no sólo no se retira sino que se extiende y se derrama en ello. La secularización no libera al hombre de las cadenas de la religión, sino que metamorfosea los viejos conceptos teológicos en instituciones terrenales<sup>863</sup>. Desde la kantiana “salida del hombre del estado de minoría de edad”, hasta los conceptos modernos de soberanía (tal y como vimos en el capítulo anterior), la modernidad ha venido política y socialmente coincidiendo con la autonomía del orden terreno respecto de la trascendencia. Algunos autores contemporáneos, como Peter Berger<sup>864</sup>, Durkheim<sup>865</sup>, o Weber<sup>866</sup>, han utilizado la

---

<sup>861</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>862</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>863</sup> La bibliografía sobre el tema de la relación entre modernidad y secularización es inmensa. Sólo indicaré dos textos imprescindibles: Blumemberg H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia, 2008; y Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>864</sup> Peter Berger por ejemplo define la secularización como “la evacuación por parte de las Iglesias cristianas de áreas que previamente estuvieron bajo su control e influencia [...] Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular. Además, presuponemos que el proceso de secularización tiene también su vertiente subjetiva. Igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las conciencias” (Berger P., *El dosel sagrado*, Kairós, Barcelona, 1999, p. 155). Además, según Berger, la Reforma luterana ha despojado el mundo del encantamiento que antes le otorgaban las tres concomitancias de lo sagrado: el misterio, el milagro, la magia. El protestante ya no vive en un mundo habitado por seres y fuerzas sagradas, sino que, dice Berger “la realidad se polariza entre una divinidad

metáfora de la “retirada” de Dios para definir aquel proceso a través del cual la religión deja de ser el centro de producción de ofertas de sentido, haciendo hincapié en su sustitución por otros candidatos (como la economía). El debate, largo y complejo, no es de nuestra incumbencia, aunque nos permitiría ubicar a Stirner en aquel marco de pensadores (de Schmitt a Löwith, de Voegelin a Del Noce) que rechazan el teorema de la secularización como “retracción” de lo sagrado. Se entiende mejor el porqué Stirner siga siendo una *anomalía* entre los jóvenes hegelianos: mientras estos últimos discutían acerca de un Estado secular, una política libre, etc. Stirner les desvela la faceta religiosa de estos conceptos. La Reforma protestante antes, con su desplazamiento de la divinidad de la alteridad del Dios transcendente, a la inmanencia de las conciencias”, y el hegelismo después, con su despliegue de lo infinito en lo finito, han espiritualizado por completo el mundo. Pero, según nuestro filósofo, hoy en día, el nuevo Dios se llama Hombre<sup>867</sup>. Este es el nuevo fundamento del mundo, el nuevo *arché* que engendra una relación diferente de dominación sobre el individuo. En el siguiente párrafo, nos adentraremos en la investigación acerca del sujeto creyente, estudiando la estructura de la ideología.

---

radicalmente transcendente y una humanidad radicalmente «caída», que, ipso facto, quedó desprovista de cualidades sagradas. Todos estos autores ven en el protestantismo una fuerza poderosa de secularización.”. Distintamente, el católico vive en un mundo donde lo sagrado le llega mediatizado a través de una serie de rituales (por ejemplo los sacramentos) o las mismísimas manifestaciones de lo sobrenatural. En pocas palabras, según el sociólogo, el protestantismo “desnudó al mundo de la divinidad.

<sup>865</sup> Durkheim definía la secularización como la “retirada de Dios de todas las relaciones humanas”, que abandona el “mundo a los hombres y sus disputas (cfr. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987, p. 202).

<sup>866</sup> Según Weber el “desencantamiento del mundo” es un proceso de abandono de los dioses. Weber hasta ve en la secularización el acontecimiento fundamental de Occidente, sin el cual sería imposible comprender su historia. El mundo desencantado es aquello en el cual “no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo, sino que todo se puede, en principio, dominar mediante el cálculo. (cfr. Weber, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 200).

<sup>867</sup> Los lectores de Hegel se han generalmente ubicado en dos extremos. Por un lado quienes ven en Hegel un luterano disfrazado y toda su filosofía una teología enmascarada (al respecto véase Walh J., *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel*, Paris, 1929). Por el otro hay quienes en cambio hacen de la filosofía hegeliana un arma contra la religión y que el llamado periodo teológico de Hegel no es más que una leyenda reaccionaria (cfr al respecto Lukacs G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona-México, 1970). Karl Löwith por ejemplo, piensa que Hegel diviniza la humanidad en la medida que concibe como uno lo absoluto y su desarrollo, y elimina por lo tanto la transcendencia: “Sólo el Dios cristiano es espíritu y, al mismo tiempo, Hombre; la sustancia espiritual se subjetiviza en un hombre histórico-individual. De este modo la unidad entre lo divino y lo humano llega, finalmente, a ser consciente; y al hombre, entendido como imagen de Dios, le fue posible la reconciliación” (Löwith K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1958, p. 58). Según Löwith la filosofía de la historia de Hegel es una verdadera teodicea, donde el mal y el sufrimiento tendrán por fin su justificación en la realización del Espíritu (Dios) en la historia. Por eso la religiosísima idea hegeliana de que “toda la historia del mundo tendrá su consumación en un juicio final”, es a la vez extremadamente irreligiosa ya que implica que el juicio es contenido en el proceso histórico como tal. Hegel quiso realizar el reino de Dios en términos de historia del mundo. Él transformó la teología (agustiniana) de la Historia: “en una filosofía de la Historia, que no es ni sagrada ni profana, sino una curiosa mezcla de ambas, pues degrada la historia sagrada hasta el nivel de la secular y exalta esta al nivel de aquella; Cristianismo en términos de un Logos autosuficiente que absorbe la voluntad divina en el espíritu del mundo y en los de las naciones, la *Weltgeist* y la *Volksgeist*” (*Ibidem*, p. 68).

### 3.1.3. Sujeto, poder e ideología en Max Stirner.

Hemos cerrado el párrafo anterior haciendo hincapié en la idea stirneriana de la modernidad como la época más espiritualizada de todas. Las “ideas fijas” se han convertido en ideas sagradas y han conseguido dominar al individuo igual que antes hacía el Cristianismo. Estas ideas, como abstracciones ideológicas, han llegado a un nivel de generalidad tal que el individuo se ve completamente sometido a ellas:

¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! ¡Tienes alucinaciones! Te imaginas grandes cosas y te forjas todo un mundo de divinidades que existe para ti, un reino de Espíritus al que estás destinado, un Ideal que te llama. ¡Tienes la idea fija!<sup>868</sup>

El individuo está pues “embrujaado” por los espectros que se le presentan como ideales, metas y promesas que intenta desesperadamente perseguir. Lo sagrado acecha al individuo desde cerca, esto es, bajo la forma de ideales o modelos de conducta (el buen ciudadano, el honrado trabajador, el verdadero Hombre, etc.). Ante la Moral, la Razón, la Verdad, pero también el Estado, la Sociedad etc. el yo se arrodilla lleno de temor y temblor como ante el objeto sagrado. Allí, el yo se empequeñece y renuncia a sí mismo a medida de que va enaltecendo el objeto de culto. El sometimiento a lo sagrado, en pocas palabras, es la condición imprescindible para la dominación. También hemos visto que este sometimiento siempre implica cierta complicidad del individuo: la espectralidad del mundo es algo que compromete al individuo con una *participación* en ello. Pensando lo sagrado como una relación, Stirner reconfigura por completo el papel del individuo, que ya no es un sujeto pasivo y ofuscado por creencias falsas (por ejemplo aquellas de la clase dominante), sino que es *cómplice* en ello. A nivel político, esta intuición tiene un gran calado porque rompe con el maniqueísmo dominantes/dominados, amos/esclavos, etc., para cuestionar el rol que tiene el individuo en su propia dominación. La ceguera filosófico-política de la modernidad, parece decirnos Stirner, ha sido precisamente la de ignorar los factores psicológicos que nos llevan a adherirnos a un sistema simbólico determinado. Ha sido, en otras palabras, lo que desconocer el significado de la *servidumbre voluntaria*.

En este párrafo nos adentraremos en el análisis stirneriano de la subjetividad y de las motivaciones del creyente, procurando responder a aquella que es la gran pregunta de la filosofía política desde Platón en adelante: ¿Por qué obedecemos a la autoridad? O, para formularla en un vocabulario más “stirneriano”: ¿De qué tipo es la relación que hay entre el individuo y las “ideas fijas” tal que el primero quiera someterse por completo a las segundas?

---

<sup>868</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 50.

Para acercarnos al problema, es preciso ante todo destacar las diferencias de Stirner respecto a otros teóricos de la ideología, ante todo Karl Marx. Acerca de la noción marxista de ideología han sido escritas bibliotecas enteras y Marx sigue siendo considerado con razón el más agudo teórico del tema. La primera tematización completa del tema de la ideología es, precisamente, aquel *Die Deutsche Ideologie* cuyo principal blanco de tiro era nuestro Stirner<sup>869</sup>. Si entonces Stirner fue “fundamental” para Marx para poner la cuestión de la ideología negro sobre blanco, también lo fue para dejarse atrás el humanismo de cuño feuerbachiano (la famosa “ruptura epistemológica” de la cual habla Althusser)<sup>870</sup>. Pues bien. La finalidad de esta “fantomaquía” (según Derrida), era golpear fuerte las teorías filosóficas de los jóvenes hegelianos, y demostrar que, a pesar de sus teorías supuestamente emancipadoras, ellos se habían quedado profundamente idealistas. Feuerbach, Bauer y sobre todo Stirner son descritos como pensadores religiosos que hacen todo lo posible para realizar cambios en la conciencia, sin tocar el mundo real de las relaciones de fuerza y de poder. El

---

<sup>869</sup> En una carta fechada el 19 de Noviembre de 1844, Engels reseña el *Der Einzige* a Marx: “lo que es verdadero es su principio, nosotros también debemos aceptarlo. Y lo que es verdad es que antes de poder ser activos en cualquier causa, la tenemos que hacer nuestra, una causa egoística y, en este sentido, bastante apartada de las expectativas materiales, somos comunistas gracias a nuestro egoísmo”. No sabemos la respuesta de Marx, pero intuimos su juicio, inmediatamente escéptico acerca del libro de Stirner, por la siguiente respecta de Engels, donde este “retrata” su inicial entusiasmo hacia el *Der Einzige*. Después de una visita de Engels a Bruselas, donde Marx entonces vivía, y después de un viaje veraniego de este último en Inglaterra, los dos empiezan a escribir los tres ensayos que luego serán conocidos como *La Ideología Alemana*. Aunque la obra fue completada en 1846, ella se quedará sin publicar, hasta el 1932 a pesar de los esfuerzos de sus autores por encontrar en editor. La obra, en las palabras del propio Marx, fue abandonada “a la crítica rodeadora de los ratones” (Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Progreso, Madrid, 1989, p. 9)

<sup>870</sup> Marx había tomado la noción de alienación de Feuerbach y la había aplicado a la esfera social y económica. En los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, Feuerbach es descrito como el “verdadero vencedor de la vieja teoría”, aquel que ha logrado la “fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría” (Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Alianza, Madrid, 1980, p. 184). Todavía *La Sagrada Familia* era un “culto a Feuerbach”, como confiesa el mismo Marx en una carta a Feuerbach fechada el 24 de Abril del 1867. Sin embargo, poco después, en la *Die Deutsche Ideologie*, Marx cambia redimensiona drásticamente su entusiasmo inicial. Aquí por un lado Feuerbach es descrito como un idealista, que por un lado limita su revolución teórica al entendimiento de lo existente, más bien que a su destrucción, y por el otro abstrae las relaciones reales entre hombres en carne y hueso en la categoría esencialista de hombre. Dice Marx: “Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su Filosofía del Futuro en que sostiene y desarrolla que el ser de una rosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones que forman la existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano constituyen aquello en que su “esencia” se siente satisfecha. Toda excepción se considera expresamente, aquí, como un accidente desgraciado, como una anomalía que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su “ser” [ ... ], cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista práctico, es decir, para el comunista, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos. [...] La “concepción” feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice “el hombre” en vez de los “hombres históricos reales”. (Marx K., Engels F., *La ideología...op.cit.*, pp. 45-46).

El concepto de “ruptura epistemológica” fue luego acuñado por Luis Althusser para definir el paso, en Marx, de la ideología y el mito a la realidad. Marx abandona el legado filosófico y humanístico de corte feuerbachiano, y empieza el estudio científico de la economía política. Según el francés, los *Manuscritos* de 1844 marcan el fin de su periodo filosófico y humanístico, pero fue sólo con las *Tesis sobre Feuerbach* y aún más con *La Ideología Alemana* que, según Althusser, que Marx se desprende de todo humanismo y empieza a escribir como científico. (Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974). De manera aún más incisiva que Althusser, algunos autores han atribuido a Stirner un papel decisivo en el giro de Marx. Según Nicolas Lobkowicz’s por ejemplo, fue la lectura del *Der Einzige* que llevó Marx a distanciarse de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos (cfr. Lobkowicz, N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1967, pp. 400-402)

idealismo del que se les acusa es precisamente la reificación de las ideas, que asumen un estatuto autónomo e independiente de las condiciones históricas que las han generado. Los idealistas no sólo ignoran que la conciencia y las ideas, están determinadas por la vida material y las actividades sociales y económicas concretas, sino que invierten este orden, haciendo depender el proceso material de la conciencia, “descendiendo el cielo de la tierra”. No extraña pues que estos pensadores se queden atrapados en una visión ideológica de la realidad, ya que “en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura”<sup>871</sup>. En cambio, dicen Marx y Engels en su famosa formulación:

...no se parte de que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia<sup>872</sup>.

Los ideólogos como Feuerbach, Bauer y sobre todo Stirner, ignoran por completo la base material de las ideas y la convierten en entidades abstractas que acaban determinando ellas mismas el mundo material. Ellos pues invierten la relación entre ideas y vida material y hacen depender las relaciones económicas y sociales de una serie de posturas metafísicas.

Pero Marx y Engels brindan también otro significado al término ideología: no sólo distorsión de la realidad, sino también ofuscamiento, por parte de la clase dominante, del interés del proletariado. La clase burguesa, según los dos autores, enseña un relato distorsionado de la realidad, presentando sus intereses (muy particulares) como universales:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio

---

<sup>871</sup> Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 26.

<sup>872</sup> *Ívi.*

tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a las ideas<sup>873</sup>.

En este caso también, la ideología tiene que ver con la distorsión y el ofuscamiento. De hecho, la clase dominante, para poder justificar y hacer aceptar su dominación económica, tiene que intervenir en la producción de ideas. El aparato ideológico es una maquinaria finalizada a la deformación de la realidad, que oculta las relaciones de dominación y ciega el proletariado acerca de sus verdaderos intereses (que, como se sabe, consisten precisamente en el derrocamiento de la burguesía). En pocas palabras: tanto la primera noción de ideología, esto es la abstracción de las ideas de su base material, como la segunda, es decir la capacidad de la clase dominante de presentar sus intereses particulares como universales, implican una mistificación de la realidad. Marx y Engels construyen su teoría sobre una lógica de tipo racionalista y de raigambre ilustrada, que contrapone la verdad a la mentira, los intereses reales a la distorsión ideológica. Hay un sujeto, el proletariado, que se ve obstaculizado en el alcance de sus intereses reales por la mentira ideológica. Por ello, según Marx y Engels, es preciso entender los intereses del proletariado a través de un estudio científico y racional de las condiciones históricas reales. Al respecto, el giro de Marx del '45, su “ruptura epistemológica” (del Marx filósofo al Marx economista) es coherente con esta visión de una verdad racional en el corazón de la sociedad. Los intereses del proletariado saldrán a la luz una vez que se haya quitado el velo engañoso de la ideología, una vez que salga de la ensoñación en la cual ha caído. Saul Newman ha oportunamente notado que, igual que para los anarquistas, en Marx “hay un sujeto moral y racional que sólo tiene que aferrar esta racionalidad y moralidad para liberarse del obscurantismo metafísico y del autoritarismo político que los mantiene en cadenas”<sup>874</sup>. Así, si la ideología es distorsión, tiene que haber un lugar no distorsionado, es decir no ideológico. El discurso racional y científico del materialismo histórico es entonces algo como un antídoto a la ideología (en esto, el discurso marxista no difiere mucho del anarquista, que también suponía un lugar de resistencia y oposición al poder, es decir la esencia humana).

Pues bien. El larguísimo apartado “Sankt Max” (el más largo del libro) es una crítica al vitriolo de la obra del filósofo de Bayreuth<sup>875</sup>. Marx y Engels pasan el *Der Einzige* bajo el microscopio, lo

---

<sup>873</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>874</sup> Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thoughts*, Routledge, New York, p. 71.

<sup>875</sup> La crítica a Stirner es la más larga del libro: casi 320 páginas (de la edición original), frente a las 20 dedicadas a Bruno Bauer (que pero ya había sido objeto de ataque en *La Sagrada Familia*), y las 60 dedicadas a Feuerbach.

Derrida hasta avanza una hipótesis de corte psicológico para explicar la hostilidad de Marx hacia Stirner: “Mi

analizan página por página y citan a menudo enteros zarpazos de ello<sup>876</sup>. Stirner es apodado burlescamente como “San Max”, “Sancho Panza”, “Jacques le Bonhomme”, y se le describe como un pensador provincial cuya experiencia del mundo no va más allá de la cervecería local en Berlín. Más allá de la ironía punzante con que Stirner es tratado, la crítica de Marx y Engels es seria y merece ser tomada en cuenta. De hecho, si por un lado esta crítica toca lo que es un nervio descubierto de la filosofía stirneriana, por el otro enseña la necesidad de los dos autores de defenderse de un enemigo que (a pesar de las burlas) tenía que parecerles peligroso, o hasta incluso “el más peligroso enemigo del socialismo, en aquel tiempo”<sup>877</sup>. Tal vez tenga razón Karl Löwith cuando dice que la única cosa lo suficientemente radical que se pueda comparar con Marx es la propuesta opuesta de Stirner.

Es posible dividir la larga crítica de Marx y Engels en tres ejes conceptuales: a) Stirner es un idealista que acabó creyendo en los fantasmas que él mismo había creado, como decíamos más arriba; b) el Ego de Stirner es ello mismo una abstracción sin ningún fundamento en las condiciones históricas; c) la insurrección de Stirner sería una insurrección puramente metafísica, que se contentaría con derribar el mundo de las representaciones dejando intacto el mundo real. Analizaremos estas dos últimas críticas a la hora de tratar los conceptos de Único (*Einzig*) y de Insurrección (*Empörung*). De momento enfoquemos nuestra atención sobre la primera crítica e intentemos explicar en qué consiste precisamente. Stirner, argumentan Marx y Engels, sería como un loco que cree activamente al producto de su imaginación. Los espectros y los fantasmas le poseen y le aterrorizan. El Estado, la Moral, la Sociedad, el Hombre etc., dejan de ser lo que son en realidad, es decir, productos de la actividad humana y de las relaciones materiales entre los hombres para convertirse, en la cabeza de Stirner, en “fantasmas”. Así, este filósofo idealista ignoraría las condiciones históricas reales que han engendrado aquellos fenómenos, contentándose con hacer de ellos unas “abstracciones” que viven sólo en la conciencia del yo. Stirner pues convertiría la *realidad* del Estado en cuanto resultado de las fuerzas económicas y sociales, en una *representación* del Estado. El Estado, de real que es, se convierte en un fantasma que acecha y asusta el individuo. Ignorando la realidad del Estado, Stirner hace de ello una “idea fija”, un “fantasma”, algo que está en la cabeza de la gente que se obstina a creer en ello:

---

sentimiento, por lo tanto, es que Marx se da miedo, y él mismo se ensaña con alguien que no está lejos de parecerse a él hasta el punto de confundirse con él: un hermano, un doble, por consiguiente, una imagen diabólica. Una especie de fantasma de sí mismo. Al que querría alejar, distinguir: oponerse. Reconoció a alguien que, lo mismo que él, parece obsesionado por los espectros, por la figura del espectro y por sus nombres de inquietante consonancia y referencia (Geist, Gespenst)” (Derrida J., *Espectros..op.cit.*, p. 157).

<sup>876</sup> Compartimos aquí la crítica de Sidney Hook, según el cual la crítica de Marx y Engels es casi ininteligible a menos que no se la lea conjuntamente con el libro de Stirner (Hook S., *op.cit.*, p. 173.)

<sup>877</sup> McLellan D., *op.cit.*, p. 148.



Por ser lo sagrado algo ajeno, todo lo ajeno se convierte en lo sagrado; por ser lo sagrado un vínculo, una traba, todo vínculo, toda traba se convierte en lo sagrado. Con ello, San Sancho [Stirner] consigue que todo lo ajeno se convierta en una simple *apariencia*, en una mera *representación*, de la que él se libera sencillamente protestando contra ella y declarando que no se da en él semejante representación. Exactamente como, al hablar del egoísta no uno consigo mismo, veíamos que a los hombres les bastaba con cambiar de conciencia para que todo el mundo marchase *all right*<sup>878</sup>.

Stirner pues convertiría el mundo real, basado en relaciones de fuerza y de poder, en un mundo imaginario y así acaba pareciéndose al conocido jinete manchego que lucha contra las creaciones de su propia imaginación:

Así como el cristiano se apropia el mundo de las cosas "metiéndose en la cabeza" toda suerte de fantasías acerca de él, el "Yo" se apropia el mundo cristiano, el mundo de los pensamientos, por medio de una serie de cavilaciones fantásticas acerca de este mundo<sup>879</sup>.

Así Stirner, el archi-enemigo del cristianismo y de la religión, sería él mismo un pensador profundamente religioso, porque la única realidad que (re)conoce es una realidad espiritual. Estando así las cosas, también la demolición de la realidad que Stirner propone no puede sino ser una demolición "religiosa", que sólo atañe a los conceptos, a las ideas, a los fantasmas. No hay que sorprenderse pues, comentan sarcásticamente Marx y Engels, que Stirner se haya llevado un gran disgusto al enterarse de que, a pesar de meterle tanto ahínco en la destrucción de los conceptos y los predicados, el mundo en realidad no ha cambiado ni una pizca. Stirner, en conclusión, es el digno representante de la pobreza intelectual de la pequeña burguesía alemana, preocupada por la inseguridad económica y social. Así el ataque a Stirner venía a ser, en las intenciones de Marx y Engels, un ataque a las tendencias "anarquistas e individualistas pequeño-burgueses"<sup>880</sup>.

¿Es así? ¿Está Stirner reduciendo toda la realidad a las ideas acerca de la realidad? O, para decirlo de manera aún más clara ¿Está Stirner ignorando el mundo real de las relaciones de fuerzas y poder, para refugiarse en el mundo de las representaciones? De ser así, no cabría duda de que Stirner, igual que los demás idealistas, se contentaría con destruir la imagen mental de la cosa, es decir lograr modificaciones en la *conciencia*, dejando inalteradas las instituciones reales. El mundo académico no ha prestado a la teoría stirneriana de la ideología la atención que se merecía, (tal vez por cierta reverencia hacia los autores de la *Der Deutsche Ideologie*). Pero una mirada más atenta capta, en Stirner, un crítico formidable de la ideología y, más concretamente, del *sujeto de la ideología*: el

---

<sup>878</sup> Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 327.

<sup>879</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>880</sup> Penzo G., *op.cit.*, p. 130.

Hombre de Feuerbach y, más en general, al sujeto moral y racional de la Ilustración. De hecho el ataque al Hombre de Feuerbach le permite a Stirner redefinir de manera radical el sujeto de la ideología, revelando la complicidad entre esencia humana y dominación política. Stirner, como veremos enseguida, parte de una distinción radical entre el Hombre y el individuo, la esencia humana y el yo, para argumentar que el Hombre es una abstracción ideológica que oprime aún más al individuo que, de esta manera, se ve alienado respecto a su esencia. Aunque corramos el riesgo de anticipar algunos temas que trataremos más detenidamente en el siguiente apartado, empecemos por esta crítica. Además, la crítica al humanismo es recorrida una y otra vez en las páginas del *Der Einzige*, y algunos comentaristas hasta han llegado a ver en la obra una burla bien orquestada a *Das Wesen des Christentums* de Feuerbach. No sólo, sino que esta crítica va mucho más allá de la simple querrelle con un rival filosófico, y constituye algo como una *magister criticae*, el modelo general para cualquier crítica sucesiva.

Cuando *La Esencia del Cristianismo* vio la luz en 1841, fue una bomba entre los jóvenes hegelianos y se convirtió en el objeto privilegiado de los debates filosóficos. La tesis de la obra es de sobra conocida. Allí Feuerbach aplicaba la noción de alienación a la religión: esta es alienante porque pide al Hombre que abdique a sus mejores calidades, como la voluntad, la bondad, la racionalidad, y las proyecte sobre un Dios abstracto e inalcanzable para la humanidad. Los predicados de Dios, en pocas palabras, no son otra cosa sino los predicados del Hombre como especie:

La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana<sup>881</sup>

El Hombre pues ha olvidado su esencia, que luego ha buscado en un Dios trascendente. Por tanto, este no es otra cosa sino una proyección ficticia de la especie humana, una ilusión, en una palabra: una reificación. Feuerbach pues querría devolver al Hombre estas calidades y, con ellas, el sitio que le compete en el centro del universo. El Hombre tiene que recuperar lo que le es propio y al cual ha renunciado durante demasiado tiempo, bajándose a sí mismo y enalteciendo a Dios. De ahí deriva una noción de des-alienación como recuperación y reconducción en lo humano de lo divino. Al remplazar Dios con el Hombre y hacer de “lo humano lo divino, de lo finito lo infinito”, Feuerbach encarnaba el proyecto del humanismo ilustrado que consistía en poner al Hombre al centro del universo. No sorprende pues, como hemos visto en el capítulo anterior, que las teorías políticas

---

<sup>881</sup> Feuerbach L., *La esencia...op.cit.*, p. 66.

radicales como el anarquismo haya bebido mucho de él. De hecho Feuerbach brindaba a los libertarios un arsenal teórico formidable, que ellos retomaron a pie de la letra. Bakunin, Proudhon y Kropotkin aplicaban la crítica de Feuerbach a la religión, no sólo a la religión cristiana, pero sobre todo a la religión secularizada, es decir, a la religión de Estado. El Hombre, como hemos visto, tenía que recuperar su esencia moral y racional que le había sido arrebatada por Dios y por el Estado. Pero Stirner no se une al coro. Distintamente de Feuerbach, el filósofo de Bayreuth no distingue entre religión y teología y es fuertemente escéptico acerca de la propuesta de Feuerbach<sup>882</sup>. Éste no sólo no habría conseguido desembarazarse de la religión, sino que la habría propuesta con un nuevo disfraz, lo del humanismo. La Revolución antropológica de Feuerbach es, al final y el cabo, una Revolución teológica. Lo único que Feuerbach hace es realizar un cambio del sujeto, que ya no se llama Dios sino Hombre, pero dejando intacto el predicado, esto es lo *divino*. Con ello Feuerbach deja fundamentalmente inalterada la subordinación del sujeto al predicado: el primero sigue “persiguiendo” al segundo, sin poder nunca llegar a realizar:

Feuerbach nos enseña que desde el momento en que uno invierte la filosofía especulativa, es decir, que se hace sistemáticamente del predicado el sujeto, y recíprocamente del sujeto el objeto y el principio, se posee la verdad desnuda y sin velos. Sin duda, abandonando así el punto de vista estrecho de la religión, abandonamos al Dios que en este punto de vista es sujeto; pero no hacemos más que trocarlo por la otra faz del punto de vista religioso: lo moral. No decimos ya, por ejemplo, Dios es el amor, pero sí que el amor es divino; e incluso si reemplazamos el predicado divino por su equivalente sagrado permanecemos siempre en el punto de partida; no hemos dado ni un paso [...] esta transmutación del predicado en sujeto no hace sino afirmar más sólidamente todavía el ser cristiano (el predicado mismo contiene ya la esencia). El Dios y lo divino me atrapan más indisolublemente aún. Haber desalojado al Dios de su cielo y haberlo arrebatado a la trascendencia no justifica en modo alguno sus pretensiones de una victoria definitiva; en tanto que no se haga más que rechazarlo dentro del corazón humano y dotarlo de una indesarraigable inmanencia. Desde ahora se dice: ¡lo divino es lo verdaderamente humano!<sup>883</sup>

El humanismo pues, engendra un tipo de dominación sobre el individuo mucho más sutil y penetrante que el cristianismo, porque si antes el Hombre se encontraba subordinado a Dios, ahora el individuo se encuentra subordinado al Hombre y se ve llamado a realizar su propia esencia, la esencia humana. Decir que “el Hombre tiene que convertirse en el ser supremo para el hombre” significa, para Stirner, realizar la más grande pesadilla para el individuo: de ahora en adelante, el

---

<sup>882</sup> Feuerbach distinguía entre teología y esencia de la fé: mientras la fe expresa necesidades emocionales y psicológicas que en si mismas son auténticas, en cambio la teología es un discurso abstracto que distorsiona el contenido de la fe y aleja la religión de su contenido emocional.

<sup>883</sup> Stirner, M., *op.cit.*, p. 55.

hombre de carne y hueso (el hombre con la “h” minúscula), tendrá que perseguir desesperadamente su esencia (el Hombre con la “H” mayúscula). Bajo el humanismo, el individuo está más alienado que nunca ya que se ve obligado a realizar su esencia, la esencia humana. Esta se ha convertido en el espectro más terrible y aterrador, que acecha al individuo “desde adentro”:

El fantasma se ha corporificado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en verbo; el hombre es Espíritu<sup>884</sup>.

Llegaremos a desentrañar las consecuencias políticas de este entendimiento de la religión humana, donde si antes todo estaba permitido gracias a Dios, ahora todo está permitido gracias al Hombre o, para decirlo con Stirner, “si Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, “el Hombre” está en situación de martirizarnos más cruelmente aún”<sup>885</sup>. De momento, notamos la distancia abismal que hay entre los dos autores acerca de la noción de alienación. Ambos buscan una dimensión no alienada del sujeto. Ambos quieren devolver al sujeto lo que le es propio (*Eigen*), lo que le pertenece. Ambos entonces quieren reconducir la dimensión objetiva y ontológicamente separada del sujeto, al sujeto mismo. Sin embargo los dos discrepan enormemente acerca de *quién* es en realidad el sujeto. A la pregunta ¿Quién es alienado? Los dos autores contestan de manera diferente, ya que para Feuerbach este sujeto es la humanidad entera, la esencia del Hombre, y para Stirner en cambio es el ego. Pues si para Feuerbach la alienación es la separación de uno de la esencia humana, y la superación de la alienación consiste en la recuperación de las cualidades que habían sido objetivadas, para Stirner la noción misma de esencia es alienante, ya que toda esencia es un “espectro”, una “idea fija” que domina el individuo a través de la convicción de una “verdad interior” que tiene que ser revelada. Por ello, según Stirner, el humanismo representa la fase “más completa” de la alienación: la esencia humana sigue sin ser el yo concreto, el individuo. El Hombre amenaza al hombre:

el Ser Supremo es el ser o la esencia del hombre, de acuerdo; pero precisamente porque esta esencia suprema es su “esencia” y no él mismo, es totalmente indiferente que la veamos fuera de él y la llamemos “Dios”, o que la veamos dentro y lo llamemos “la esencia del hombre” u “Hombre”. Yo no soy ni Dios ni el hombre, yo no soy ni la esencia suprema ni mi esencia, y en el fondo, da lo mismo que conciba la esencia fuera o dentro de mí<sup>886</sup>.

En ambos casos, se trate de Dios o del Hombre, queda intacto el apego subjetivo a una idea

---

<sup>884</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>885</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>886</sup> *Ibidem*, p. 41.

abstracta, a un fantasma, que aniquila el egoísmo, definiendo una identidad precisa. En ambos casos, queda inalterada la relación de dependencia y sumisión del sujeto al objeto sagrado. De lo dicho hasta ahora se desprende una novedad radical que nos brinda la teoría stirneriana de la ideología. La esencia humana, y entonces la idea de Hombre, no es ninguna verdad que demora escondida en cada uno de nosotros, no es el ser que está al centro de la subjetividad del individuo, sino que es ella misma una construcción ideológica. Y, como acabamos de ver, una construcción de las más temibles ya que oprime el individuo más de cerca. Stirner pues da un giro (en el sentido contrario) al humanismo ilustrado: si por un lado acoge la noción de ideología como distorsión (recuérdese por ejemplo la cita de apertura del párrafo: “¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! ¡Tienes alucinaciones! Te imaginas grandes cosas y te forjas todo un mundo de divinidades, etc.”), por el otro rechaza la noción de un sujeto autónomo y no atrapado en las mallas de la ideología ya que la esencia misma es una construcción ideológica. No hay, en Stirner, aquel punto de partida que se ubica afuera de la ideología y que constituye un baluarte de resistencia a la colonización ideológica, sino todo lo contrario.

La noción stirneriana de ideología se acerca, bajo algunos puntos de vista, a la perspectiva estructuralista. Los estructuralistas ponían en duda la posibilidad de que existiera un sujeto autónomo y desligado de la estructura. Luis Althusser por ejemplo, niega que haya un hueco entre el sujeto y la ideología, ya que el primero nunca puede ser autónomo de los aparatos ideológicos:

la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo “sujeto” dotado de una “conciencia” y que cree en las “ideas” de su “conciencia” le inspira y acepta libremente, debe “actuar según sus ideas”, debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso “no está bien”. En realidad, si no hace lo que debería hacer en función de lo que cree, hace entonces otra cosa, lo cual —siempre en función del mismo esquema idealista— da a entender que tiene otras ideas que las que proclama y que actúa según esas otras ideas, como hombre “inconsecuente” (“nadie es malvado voluntariamente”), cínico, o perverso. En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las “ideas” de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza<sup>887</sup>.

En Althusser, esta construcción del sujeto por parte de los aparatos ideológicos, se llama “interpelación” y precisa de una respuesta afirmativa por parte del individuo. Sólo en la medida en que el individuo responda a la interpelación, se convierte en sujeto<sup>888</sup>. Sin poder aquí profundizar

---

<sup>887</sup> Althusser L., *Ideología..op.cit.*, 1974, pp. 50-51.

<sup>888</sup> Es conocido el ejemplo althusseriano de la interpelación ideológica: “Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos

el asunto, vemos claramente que tanto Stirner como Althusser piensan el sujeto ya no como una esencia sino como un proceso, y ponen de manifiesto la ambigua relación entre el sujeto y el poder. El sujeto mismo, en pocas palabras, es una construcción de lo que Althusser denominaba “aparatos ideológicos de Estado” y que Stirner llama “liberalismo”. Estando así las cosas, es decir, si el Hombre no es una esencia que demora en el interior de cada individuo, sino que es él mismo una construcción ideológica, entonces quedan puestas en entredicho tanto la teoría anarquista como la marxista. La distancia con los teóricos libertarios es evidente: ya no es posible, desde el punto de vista de Stirner, afirmar cándidamente la existencia de un sujeto (el Hombre) que supere la alienación recobrando sus calidades morales y racionales, siendo la esencia humana misma la enésima (y más peligrosa) forma de alienación. Pero también es evidente la distancia respecto del marxismo. De hecho, Stirner nos obliga a repensar la noción marxista de ideología como ofuscamiento y distorsión a los daños de un sujeto que es *pasivamente* engañado<sup>889</sup>. Según Stirner el sujeto participa activamente a su propia alienación, constituyéndose como sujeto de la ideología. La tentativa del individuo de estar a la altura del Hombre, su sentimiento de culpa e incompletud, su temor reverencial hacia la figura sagrada, etc. expresan exactamente esta construcción de la individualidad en una subjetividad determinada. Por lo tanto, mientras Marx y Engels definían la ideología remitiéndose a las fuerzas económicas y sociales que sustentan un sistema de ideas determinado, Stirner habla en términos de psicología individual. Mientras Marx y Engels hacían un análisis histórico, sociológico y económico de lo que es y de cómo funciona la ideología, Stirner hace un análisis de las motivaciones individuales que nos llevan a creer en algo. Mientras para Marx hay un sujeto cuyos intereses son oscurecidos por la ideología, y sólo un análisis científico y racional puede sacarlos a la luz, para Stirner en cambio el sujeto mismo, la esencia humana, es una

---

en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) “¡Eh, usted, oiga!”. Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía “precisamente” a él y que “era precisamente él quien había sido interpelado” (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. No deja de ser éste un fenómeno extraño que no sólo se explica por el sentimiento de culpabilidad”, pese al gran número de personas que “tienen algo que reprocharse” [...] La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa” (*Ibidem*, pp. 57-58). Sin embargo, como han notado algunos estudiosos, el punto de vista de Althusser es problemático. Si no hay un sujeto afuera de la ideología, no puede haber tampoco, como quiere Marx, una falsa conciencia ya que la conciencia misma es construida y determinada por la ideología. El límite de Althusser fue tal vez lo de “ideologizar” por completo el contexto social, no dejando ningún espacio libre de ideología. Recientemente, Žižek ha hecho hincapié en la ambigüedad de la noción estructuralista de ideología, cuyos confines se vuelven borrosos y se hace imposible definir y delimitar su ámbito. Esta invasión de la ideología ha llevado, según Žižek, de manera paradójica a la desaparición de la noción de ideología en la teoría política contemporánea. (Žižek S., ‘The spectre of ideology’, en Wright E., *The Žižek Reader*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 69).

<sup>889</sup> Según Augusto Del Noce la diferencia principal entre el concepto de alienación en Feuerbach y en Marx es que, mientras para el primero la alienación es un fenómeno natural constante, para el segundo no se trata ni de una situación natural ni ineliminable en el hombre, sino sólo una situación histórica, que puede ser cambiada a través de la revolución (Del Noce A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 147).

construcción ideológica. Más sencillamente: no se trata, para Stirner, de que el Estado o el Capital (el espectáculo podríamos decir hoy en día) engañen el individuo y le oculten una verdad fundamental, sino que el individuo mismo se conforma voluntariamente a una serie de normas (como la responsabilidad, o el duro trabajo por ejemplo) que hacen de él, propiamente, un sujeto. Cualquier realidad (como el Estado, el Capital, etc.) precisa siempre, para poder funcionar, de un mana que “embruje” al individuo. Este se transforma en un creyente, esto es, en alguien sometido y atemorizado por el objeto sagrado.

Por lo visto, se entiende que Stirner no está desconociendo la materialidad del Estado, del Capital, etc., en cuanto productos históricamente determinados por la actividad humana, sino que hace hincapié en la “parte maldita” de estas instituciones, su reverso fantasmal. Stirner reformula el orden de las prioridades, o mejor, reformula la pregunta acerca de qué es lo que constituye la materialidad del poder. El mundo fantasmal no está de manera alguna separado del mundo real del cual hablan Marx y Engels sino que constituye su verdadera base. Las ideas abstractas, al final y al cabo, no son tan abstractas cuando es precisamente gracias a ellas que el mundo “concreto” (y las instituciones como el Estado, el Mercado, etc.) se hace inteligible. Por ello, como veremos en su momento, si se quiere derrocar estas instituciones, hay que atacar primero su afuera espectral<sup>890</sup>. Para nuestro filósofo pues, cualquier análisis de la autoridad que se limite a un examen de los factores económicos y que prescinda de una investigación sobre las razones psicológicas e individuales de apego al poder, está destinada al fracaso. Carroll ha acuñado el término “anarco-psicología” para referirse a la interrogación stirneriana acerca de la necesidad psicológica individual de creer en los espectros<sup>891</sup>. No es casual, dicho sea de paso, que el mismo Althusser contaba a

---

<sup>890</sup> Derrida explica la diferencia entre Stirner y Marx acerca de los fantasmas en estos términos: “Stirner y Marx parecen tener en común es la crítica de lo fantasmal. Ambos quieren acabar con el (re)aparecido, ambos esperan lograrlo. Ambos apuntan a una cierta reapropiación de la vida en un cuerpo propio [...] Pero, mientras que Stirner parece confiar dicha reapropiación a una simple conversión del yo que asume dentro de sí (que no es en verdad más que ese movimiento de reunión interiorizante) y reanima auténticamente, en cierto modo, a los fantasmas objetivados, a los fantasmas en libertad, Marx, por su parte, denuncia ese cuerpo egológico: ¡He ahí, exclama, al fantasma de todos los fantasmas! He ahí el lugar de reagrupación hacia el cual corren todos los espectros repatriados: el foro o el ágora para todos aquellos que vuelven, pues allí se habla mucho. Marx prescribe, entonces, proceder a la reapropiación teniendo en cuenta todas las estructuras prácticas y sociales, todos los rodeos empírico-técnicos que habían producido a los fantasmas iniciales. No basta con destruir como por encantamiento, en un instante, la “corporeidad” (*Leibhaftigkeit*) de los fantasmas para reincorporárselos vivos. Esa magia de la inmediatez que devolvería la vida a los espectros por mera transición desde el cuerpo exterior al cuerpo interior, de lo objetivo a lo subjetivo, en la simple auto-afección del «Yo-Me», «creador y poseedor» de sus pensamientos: eso es lo que parece recomendar Stirner [...] La reducción como subjetivación de la forma corporal del fantasma externo no es más que una sobreidealización y una espectralización (Derrida J., *op.cit.*, p. 147).

<sup>891</sup> El estudio de Carroll, aunque no sea tal vez filosóficamente riguroso, es rico de intuiciones y extremadamente novedos. Carroll ubica a Stirner (junto a Nietzsche y Dostoevsky) en el interior de una tradición intelectual minoritaria, pero poderosa, en la historia del siglo XIX: la “anarco-psicología”. Distintamente del liberalismo de matriz británico, utilitarista y racionalista, que arraiga en la escuela de la Economía política, así como de la tradición marxista, la “anarco-psicología” tendría una atención especial hacia el individuo y su psicología. Según Carroll, Stirner sería el pionero de una manera nueva de entender la teoría política, basada en un análisis psicológico de las relaciones entre el sujeto y el poder, ya que él investiga la “necesidad psicológica de autoridad, sus orígenes inconscientes, la naturaleza de las relaciones del individuo con determinados ordenes de dominio” (Carroll J., *op.cit.*, p. 17).

Stirner entre aquellos pensadores de la tradición materialista del pensamiento occidental, desconocida casi por completo, y que han pasado a la historia por “idealistas de la libertad”<sup>892</sup>. Stirner, en conclusión, procura azarosamente responder a la pregunta que poníamos al comienzo del párrafo: ¿Por qué se obedece al poder? Y encuentra la respuesta en una determinada modalidad de construcción de la subjetividad (el creyente) que instaure una relación de dependencia, sumisión y temor hacia el objeto sagrado. Poco importa que este objeto se llame Estado, Sociedad, Derecho, Hombre: el creyente se (con)forma voluntariamente a una serie de comportamientos, prácticas, rituales que refuerzan aquellas instituciones. Él renuncia a su egoísmo para convertirse en feligrés, cediéndolo todo al objeto de culto: así es el ciudadano hacia al Estado (liberalismo), el trabajador hacia la Sociedad (socialismo), o el Hombre hacia la humanidad (humanismo).

Exploraremos esta construcción de la subjetividad en el siguiente apartado, pero antes de zanjar el párrafo (y con ello el apartado), es menester analizar la noción stirneriana de moral. No podríamos eximirnos de semejante tarea por dos razones. Primero, porque el propio autor es muy consciente de la función de la moral como piedra de toque de la ideología, siendo cualquier sistema ideológico implícita o explícitamente basado en un sistema de valores, cuya conformidad determina el grado de aceptación social. La ideología ordena el mundo a través de una serie de imperativos morales acerca de qué hacer y cómo vivir; por ello, sería muy incompleta una crítica a la ideología que no fuera al mismo tiempo una crítica a la moral. En segundo lugar, el tema de la moral es uno de los más espinosos del pensamiento stirneriano ya que ubica al autor bajo una bandera que no es exactamente la anarquista. Mientras los teóricos libertarios (pero también Camus con su moral de los límites), hacían de la moral el baluarte de la lucha contra la inmoralidad del Estado y del Capital, Stirner se declara un immoralista nato. La Moral y los moralistas son el blanco de tiro constante en todo el *Der Einzige*:

Si se ataca a tal o cual de las viejas verdades tradicionales (el milagro, el derecho divino), los más ilustrados aplauden y los viejos creyentes son los únicos que se lamentan. Pero si se ataca a la verdad misma, inmediatamente todos se vuelven creyentes o se nos vienen encima. Lo mismo ocurre con las cosas de la moral: los creyentes son intolerantes, los cerebros ilustrados, se precian de ser más laxos; pero si a alguno se le ocurre tocar a la moral misma, todos hacen inmediatamente causa común contra él. Verdad, moral, derecho, son y deben permanecer sagrados [...] El herético contra la creencia pura no está ya expuesto, es cierto, a la persecución de otros tiempos, pero ésta se ha vuelto contra el herético que roza la moral pura<sup>893</sup>.

---

<sup>892</sup> Cfr. Althusser L., “Retrato del filósofo materialista”, en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002, pp. 9-10.

<sup>893</sup> Stirner M., *op.cit.*, pp. 53-54.



La ley moral, según Stirner, ha cumplido la tarea histórica de proveer códigos seguros de conducta, pero ella sólo ha sido un guía y no tiene nada de natural ni de necesario, y cita al escéptico Timón: “una cosa no es ni buena ni mala en sí: es el hombre el que la juzga de un modo o de otro”<sup>894</sup>. Sin embargo ni siquiera los espíritus más “emancipados” y los ateos ilustrados, se han atrevido a proponer una abolición total de la moral. Ellos se han limitado a cuestionar esta o aquella moral, pero nunca la moral en sí. Stirner cita Proudhon como ejemplo de este planteamiento: “Los hombres están destinados a vivir sin religión, pero la moral es eterna y absoluta”<sup>895</sup>. La modernidad, según nuestro filósofo, es tal vez la época más moralista de todas, ya que ella está convencida de haber hecho pedazos la religión y haberse finalmente emancipado de la moral. Así, los “cerebros ilustrados” enarbolan la moral laica como nuevo dogma:

los cerebros ilustrados, se precian de ser más laxos [que los religiosos]; pero si a alguno se le ocurre tocar a la moral misma, todos hacen inmediatamente causa común contra él. Verdad, moral, derecho, son y deben permanecer sagrados [...] El herético contra la creencia pura no está ya expuesto, es cierto, a la persecución de otros tiempos, pero ésta se ha vuelto contra el herético que roza la moral pura<sup>896</sup>.

La moral es, en la definición de Stirner, la “dominación absoluta de lo sagrado”<sup>897</sup>. Frente a la ley moral, igual que frente a lo sagrado, el yo angustiado tiembla, lleno de temor y respeto reverencial. La moral sucede a los viejos dogmas religiosos: ambas piden al individuo que renuncie a su unicidad y se someta a una abstracción, a un espectro: “la fe en la moral-dice Stirner-no es menos fanática que la fe religiosa”<sup>898</sup>. El ataque de Stirner pues no va dirigido al *contenido* del precepto moral, sino sólo a su *forma*. Cualquier moral es siempre un Ser Supremo y que sea sobrehumano o humano “poco me importa: es en todo caso un ser superior a mí, un “supermío (*über mich*)”<sup>899</sup>. Como bien entendió Camus, Stirner está siendo consecuente con su ateísmo radical: si se quiere borrar todo rastro de lo sagrado, no se puede dejar sobrevivir la moral, “la última cara de Dios que hacía falta destruir”. Sin embargo, este rechazo total a la moral, y a cualquier moral, ha llevado algunos autores a negarle a Stirner el título de anarquista. Michel Onfray por ejemplo, pone en guardia a los lectores:

...sin embargo (¡lo sepan lo anarquistas!) Stirner aborrece [...] la justicia, la libertad, la igualdad, el

---

<sup>894</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>895</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>896</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>897</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>898</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>899</sup> *Ibidem*, p. 54.

compartir, la solidaridad, la fraternidad, el pueblo, el proletariado, Proudhon. No sólo esto, sino que él justifica el incesto, la mentira, el perjurio, no cumplir con la palabra, el crimen<sup>900</sup>

Para Onfray, sólo quien no ha leído Stirner puede seguir pensando que sea anarquista. Al mismo tiempo el autor francés considera Proudhon el más consecuente entre los anarquistas por “haber exorcizado toda trascendencia y todo trascendentalismo a favor de un pragmatismo de la inmanencia”, demostrando con ello olvidar precisamente la crítica stirneriana a Proudhon. También el ya citado Cappelletti niega a Stirner el título de anarquista. Según Cappelletti, a pesar de las grandes contribuciones a la filosofía social del anarquismo, como la crítica al Estado y a la burguesía, “Stirner no es, en rigor, un filósofo anarquista, por más que así se empeñen en considerarlo los manuales. Es más bien, un solipsista moral”<sup>901</sup>. Igual que Onfray, también el autor argentino ve una incompatibilidad fundamental entre “todos los valores que se basan en lo universal y que suponen la existencia de lo común, tales como verdad, libertad, justicia, etc.,” y la expresión de la absoluta individualidad que Stirner profesa<sup>902</sup>. Sidney Hook es tal vez el crítico más despiadado, ya que para él a pesar de su odio a la moral, Stirner acaba haciendo una “revisión radical del código ético existente”, un nuevo, extravagante, y siniestro código moral que querría liberal la gente de cometer poligamia, disacración blasfema, hasta el incesto: lo que Stirner propone no es un a-moralismo, sino un immoralismo”<sup>903</sup>.

El tema de la moral pues, hace “peligrar” el sitio que Stirner ocupa en el álveo anarquista. Pero una mirada más atenta, nos brinda una interpretación tal vez menos exclusiva. De hecho si es verdad que Stirner aborrece la justicia, la libertad, la igualdad, etc., y justifica toda una serie de cosas abominables a los ojos de Onfray, no por ello Stirner está animando a seguir conductas “inmorales”. Sólo niega el valor sagrado de la prohibición. Pero su immoralidad no quiere ser, como afirma Carlos Díaz, una nueva moral que se basa en algo como un “código-tu-mismo”<sup>904</sup>. Un malentendido común entre los lectores del filósofo de Bayreuth es precisamente lo de contraponer la moral a la immoralidad, pasando por alto el hecho que, según Stirner, la immoralidad puede ser igual de sagrada que la moral misma. El objeto de crítica, según lo que hemos visto, no es la moral en sí, sino la relación de dependencia y subordinación del individuo a la ley moral. En pocas palabras, Stirner no está necesariamente en contra de alguna conducta moral, sino de la manera en

---

900 Onfray M., *Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère*, Galilée, Paris, 2012, p. 77.

901 Cappelletti A., *La ideología..op..it.*, p. 65

902 *Ivi.*

903 Hook S., *op.cit.*, p. 170.

904 Escribe Díaz: “¿Max Stirner, no postulas tu la moral solipsista y nihilizadora de tu egoísmo como alternativa “buena” y “correcta”? [...] Tal vez no te entendemos si consideramos tales escritos como un reto moralizador que nos lanzas y que debemos recoger presto. [...] Al hombre formado axiológicamente, sin signo tu egoísmo le parece otro alegado moral, de otro signo e incluso más respectable que los alegados seudofraternos. Pero alegado moral. Alegado de tu moral, claro” (Díaz C., *Pro y contra Stirner*, Ed. Zero, Bilbao, 1975, p. 58).

que la moral se ha vuelto sagrada, intocable, más allá del alcance del individuo. La Moral, pero también la Verdad o la Razón, son atacadas porque se han convertido en nuevos dogmas del paradigma ilustrado:

En tanto que crees en la verdad, no crees en ti, y eres un siervo, un hombre religioso. Tú sólo eres la verdad, o más bien, eres más que la verdad; porque sin ti, ella no es nada [...] Todas las verdades inferiores a mí son bien venidas; pero aquellas verdades que se ponen por encima de mí, aquellas verdades por las cuales debería guiarme, las desconozco. No hay verdad por encima de mí, porque por encima mío no hay nada (*Mir geth nichts über mich!*)<sup>905</sup>.

Con ello, Stirner no está negando que “haya verdades”, sino la transformación de la verdad en objeto sagrado. Mucho antes de Nietzsche, Stirner ve en la secularización un proceso de progresiva rarefacción del objetivismo. El mundo moderno ha utilizado la verdad como arma de demolición contra las supuestas supercherías de la mentalidad sacro-mágica, poniendo en entredicho las viejas creencias. Pero, precisamente por esto, la verdad se ha convertido en un criterio de lo justo y lo bueno, igual que los viejos dogmas metafísicos. Por ello, la verdad es una forma de alienación que el mundo moderno ha engendrado y que ahora se tiene que demoler. Penzo nota que Stirner quiere reducir la dimensión del supermío al reconocimiento del individuo, con la finalidad de poner en cuestión la cultura positivista del siglo XIX y su fe inquebrantable en las verdades científicas<sup>906</sup>. Stirner pues propone una nueva dimensión, ontológica, de la verdad, que quiere superar la dimensión de la metafísica tradicional basada en la correspondencia entre intelecto y cosa, a favor de una visión de verdad como ser propio. De hecho, para que la verdad (pero también la moral y la razón) no se convierta en sagrada, tiene que ser ontológicamente inferior al individuo, esto es, tiene que ser su propiedad, como nuestro autor dice claramente:

Es verdadero lo que es mío; es falso aquello que Yo no poseo (*Wahr ist, was mein ist, unwahr das, dem Ich eigen bin*)<sup>907</sup>

Una verdad que el individuo tenga que reconocer como tal, independientemente de su voluntad, es un fetiche, esto es, es sagrada. Otra cosa es la verdad que está por debajo de él, esto es, que es su propiedad (esta es además la razón por la cual Stirner, contra Hegel, valora la opinión personal, *Meinung*). La verdad de las cosas, según Stirner, es el yo mismo o, mejor, la capacidad del yo de

---

<sup>905</sup> Stirner M., *op.cit.*, pp. 359-360.

<sup>906</sup> Penzo G., *op.cit.*, pp. 81-89. Véase también Penzo G., “Interpretazione Esistenziale di Stirner”, en AA.VV., *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Actas del Congreso promovido por la libera associazione di studi anarchici, Il Picchio, Bologna, 1992, p. 489-490.

<sup>907</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 361.

aniquilarlas; y no podría sino ser así ya que una verdad por encima (*über*) del individuo sería sagrada, no sería pues su propiedad. En cambio, si uno se quiere apropiarse de la verdad tiene que aniquilarla o, como dice Stirner “Su verdad eres tú, es la nada que tú eres para ellos y en la que se disuelven; tu verdad es su nulidad”<sup>908</sup>. Por tanto, la oposición de Stirner a la Moral y a la Verdad, pero también a cualquier sistema político o económico no se debe, como ha justamente notado Isaiah Berlin, al hecho de que estas cosas sean malvadas, sino a su carácter de “prisiones artificiales”, “sistemas que imponen una nueva forma de idolatría”<sup>909</sup>. A raíz de lo dicho, está claro que la crítica stirneriana a la moral no tiene porque desembocar en un comportamiento inmoral, lo cual acabaría reproduciendo el mismo “deber” y “tarea” que se tiene actualmente hacia la moral. Lo que Stirner procura demoler es más bien una noción de moral extraña y aliena al individuo, esto es, sagrada. Estamos respaldados, en esta interpretación, por un lector por lo general bastante crítico hacia Stirner: Martin Buber. Él entiende claramente que el immoralismo de Stirner es en realidad un rechazo a la moral como ficción y fetiche, y no un rechazo a la conducta moral en sí. Buber hasta llega a alabar Stirner por haberse deshecho de “la rutina de las formas”, esto es, de la *idea* de moral, despejando (tal vez involuntariamente) el camino a Kierkegaard hacia una moral de la responsabilidad<sup>910</sup>. La misma lógica, afirma Buber, se puede aplicar al cuestionamiento stirneriano de la verdad: Stirner atacaría una noción noética de la verdad, a favor de una idea de verdad como realización existencial de ella. La verdad pues, no es un objeto de conocimiento sino una experiencia existencial, la mayoría de las veces sufrida. Por esto, no se trata de rechazar la moral sino de de-sacralizarla, esto es, hacerla de propiedad del único:

---

<sup>908</sup> *Ibidem*, p. 359.

<sup>909</sup> Berlin I., *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 106.

<sup>910</sup> El primero en brindar la interpretación de Stirner como anticipador del existencialismo fue Karl Alfred Mautz que, en un libro de 1936, *Die Philosophie Max Stirners*, donde el autor subraya que la filosofía stirneriana consiste en una valorización del individuo que se opone a todos los valores históricos transmitidos en la cultura occidental. Luego Löwith, Buber, Henry Avron, Giorgio Penzo y, no por último, nuestro Camus (que definía Stirner como “uno de los grandes aventureros del Absurdo”) han subrayado las similitudes entre Stirner y el que tal vez sea el primer autor reconocido como existencialista, Kierkegaard, viéndole en el primero una especie de *döppelgänger* ateo e irreverente del autor danés. Martin Buber por ejemplo hace de él y Kierkegaard (aunque subrayando las enormes diferencias entre ellos) dos existencialistas *avant la lettre* (cfr. Buber M., “The question to the single one”, en *Between Man and Man*, Routledge, London, 2002, pp. 46-97). Según Buber, igual que Protágora fue fundamental para que hubiese un Sócrates, así Stirner lo fue para despejar el camino a Kierkegaard: “Lo que Stirner, con su poder destructivo, logra exitosamente atacar es el sustituto de una realidad a la cual ya no se cree: la responsabilidad ficticia que entraña la razón, una idea, una naturaleza, una institución, y toda clase de fantasmas ilusorios, todo lo que no es una persona y que entonces no puede realmente, como en cambio el padre y la madre, el príncipe y el amo, el marido y el amigo, o Dios, hacerte responsable. Él quiere enseñar la nada del mundo que ha decaído al estado de una frase [...] ignorante de la realidad cuya apariencia es sólo apariencia, él demuestra que su naturaleza consiste en la apariencia” (Buber M., *Between Man.op.cit.*, pp. 52-53). También Karl Löwith ve en Stirner una especie de *döppelgänger* de Kierkegaard. Para Löwith el concepto de Único de Stirner y lo de individuo solitario de Kierkegaard ilustran la misma cuestión, preguntada en términos religiosos y profanos (Löwith K., *De Hegel.op.cit.*, pp. 457-466). Henry Avron también subraya esta relación entre Stirner y Kierkegaard. Ambos autores pueden ser considerados los dos polos de un mismo eje: frente a las abstracciones hegelianas, a su total falta de consideración para los individuos en carne y hueso, ellos proponen la absoluta importancia del único. Así, según Avron: “¿Si el existencialismo cristiano se reconoce en Kierkegaard, puede el existencialismo ateo seguir ignorando Stirner?” (Avron H., *op.cit.*, p. 177).

Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión<sup>911</sup>.

La obediencia a la moral, igual que el respecto de la propiedad, implica siempre una subordinación del yo al objeto sagrado. Stirner es el anti-Kant. Como es sabido, el filósofo de Königsberg teorizaba la norma ética como abstracta, es decir, abstraída de cualquier contenido empírico y concreto. La acción moral, según Kant, tiene que prescindir de los elementos que la condicionen empíricamente, o sea que se refieran a un contenido específico. De ser así, se trataría de un imperativo hipotético e por esto subordinado a las (variables) condiciones objetivas. El imperativo categórico en cambio, tiene que tener el grado de abstracción y pura universalidad formal. No tiene pues, que estar condicionada por la praxis. De aquí la “Ley básica de la razón pura práctica”: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”<sup>912</sup>. Nos interesa aquí destacar el carácter *formal* de la ley moral kantiana, que para poder valer como principio de una legislación universal, no puede estar vinculado a un contenido particular. La ley moral no tiene ninguna finalidad determinada, ningún *objeto*, sino sólo la conformidad de la acción a la ley. Pero es precisamente el carácter *formal* de la moral, que Stirner ataca (y no tanto los contenidos particulares de las conductas morales particulares). El rígido deber kantiano subordina la voluntad individual, siempre en transformación, a la fría universalidad de la moral. La moral pues se independentiza del individuo, que se convierte en su mecánico ejecutor<sup>913</sup>. Salta a la vista el contraste entre la universalidad de la máxima kantiana, como principio de una legislación que valga para todos, y la unicidad del individuo stirneriano, reacio a comprometerse incluso con una “moral personal”, ya que esta también sería una limitación de la voluntad individual:

¿No estaría yo ligado, hoy y siempre, a mi voluntad de ayer? Mi voluntad, en ese caso, estaría inmovilizada, paralizada. ¡Siempre esa desdichada estabilidad! ¡Un acto de voluntad determinado, creación mía, vendrá a ser mi Señor!<sup>914</sup>.

Dicho sea de paso, de la imposibilidad de determinar la voluntad de una vez por todas, deriva también (como veremos) la imposibilidad de fundar un contrato social: éste sería de hecho la

---

<sup>911</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 45.

<sup>912</sup> Kant I., *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 116.

<sup>913</sup> Ferruccio Andolfi subraya por un lado la afinidad entre Stirner y el romanticismo ya que ambos están acomunados por la crítica el principio kantiano de razón universal, que niega la unicidad del individuo en nombre de un principio abstracto y formal, pero por hace hincapié en la ruptura, por parte de Stirner, con el ideal romántico de la totalidad (Andolfi F., *Il non uomo non è il mostro. Scritti su Stirner*, Guida, Napoli, 2009, p. 67).

<sup>914</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 199.

fijación y la transmisión de la voluntad originaria a lo largo de las generaciones.

Pero hay otra razón del rechazo stirneriano a la moral y es precisamente, como decíamos, su función ideológica. Stirner entiende muy lucidamente que el liberalismo, afirmando la noción de Ley de la Razón (*Vernunft*), en realidad querría debilitar las fuerzas religiosas de manera que la moral dejara de ser un apéndice de la devoción y encontrara en si misma su propio fundamento. Leamos a Stirner:

el principio de la moral no se deriva de los mandamientos divinos, sino de las leyes de la razón; para que aquellos mandamientos mantengan su validez, se necesita primero que su valor haya sido comprobado por la razón y que sea apoyado por ella. Las leyes de la razón son la expresión del hombre mismo, para que el Hombre sea racional y la esencia del Hombre implique necesariamente esas leyes. Piedad y moralidad difieren en que la primera reconoce a Dios y la segunda al hombre por legisladores<sup>915</sup>

Aquí Stirner ve una alianza, tácita y peligrosa, entre moral y razón, que hace que la inmoralidad sea algo más que una simple desviación de un camino ético correcto, sino el síntoma de la irracionalidad. Si el cristianismo se limitaba a castigar la inmoralidad como vicio, las cabezas ilustradas culpan dos veces al reo, que no sólo se ha manchado de pecado, sino también de irracionalidad. Así, la moral se interioriza, se convierte en una actividad autónoma (*Selbsttätigkeit*), o autodeterminación (*Selbstbestimmung*), superando la materialidad de la costumbre (*Sitte*). En Kant mismo, la ley moral está determinada por la razón. El hombre kantiano se ubica en un término medio entre la pura sensibilidad y pura racionalidad. Si fuese sólo sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por los impulsos sensibles, mientras que si fuera racionalidad absoluta, todos sus actos serían de acuerdo con la razón. La libertad en cambio está en este intersticio entre sensibilidad y razón. Ella arraiga en la posibilidad de que el hombre trascienda los impulsos sensibles en dirección de la racionalidad. Una acción, por tanto, es libre cuando se conforma a imperativos morales y racionales. Es precisamente esta alianza que Stirner condena, viendo en el dispositivo moralidad-racionalidad la metamorfosis moderna de lo que antaño era lo sagrado. De hecho, el bien deja de depender de la conformidad a una costumbre exterior y a la obediencia a las normas objetivas, para convertirse en un elemento subjetivo, la intención (*Gesinnung*). Pero precisamente por ello, a la dependencia “formal” y “exterior” sucede una dependencia más sutil, más invisible y más tiránica aún:

¡Entonces se reconoce de una vez que el Bien no es otra cosa más que la ley y que moralidad es igual a

---

<sup>915</sup> *Ibidem*, p. 57.

legalidad! La moralidad debe resignarse a no ser más que una inútil fachada de legalidad, una falsa devoción al cumplimiento de la ley, mucho más tiránica y más irritante que la antigua; porque ésta no exigía más que el acto, en tanto que ahora se exige, además, la intención; debe uno llevar en sí la regla y el dogma, y aquel que actúe con mayor legalidad, tanto más moral resultará. El último resplandor de la vida católica se extingue en esta legalidad protestante. Así, finalmente, se completa y se hace absoluta la dominación de la ley. No soy Yo quien vivo, es la Ley la que vive en mí<sup>916</sup>.

Stirner sugiere pues que el liberalismo, en todas sus facetas (el político, el social y el humano), engendra un tipo de gobernabilidad que ya no precisa de una represión externa, en cuanto el individuo se convierte en su propio censor. De ahí que también la figura del criminal (aquel que trasgrede la ley) hereda todas las características que tenía el pecador (aquel que trasgrede la moral). A él el liberalismo le declara guerra absoluta, igual que antaño la religión declaraba guerra absoluta al pecador:

Porque sólo uno de los dos puede vivir, la ley moral o el criminal (*Verbrechen*): donde los criminales quedan impunes sucumbe la ley moral, y donde ésta reina aquellos deben caer. Su antagonismo es imperecedero<sup>917</sup>.

Hay más: si antaño la violación de lo sagrado precisaba de una punición o expiación, hoy en día la trasgresión de la moral y la desatención a la racionalidad, precisan de una cura. Un ejemplo muy llamativo para ilustrar esta sucesión de la moral/razón al pecado, es el caso de las prisiones. Los modernos, afirma Stirner, ya no quieren tratar el crimen como un vicio que tiene que ser castigado, sino como una enfermedad que debe ser curada:

Ni “crimen” ni “enfermedad” son nombres que se apliquen desde una concepción egoísta a las cosas que designan; son juicios formados, no por mí, sino por otro, en base a una ofensa al derecho en general o a la salud, ya sea la salud del individuo (del enfermo) o de la generalidad (de la Sociedad). No se tiene ningún miramiento para el “crimen”, mientras que a la enfermedad se la trata con dulzura, compasión, etc. El castigo es la consecuencia del crimen. Si lo sagrado desaparece, arrastrando al crimen consigo, el castigo debe desaparecer igualmente, porque él tampoco tiene significación sino con referencia a lo sagrado<sup>918</sup>

Stirner está aquí desvelando la hipocresía de la lógica liberal, que ya no castiga, sino que cura, que

---

<sup>916</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>917</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>918</sup> *Ibidem*, p. 244.

ya no acusa al reo de pecado, sino de inmoralidad/irracionalidad. Pero el mecanismo, antes como ahora, sigue siendo el mismo: acudir a procesos de normalización del reo, que tal vez ya no precise de tortura pero sí de corrección. Se quiere, en ambos casos, normalizar al individuo, creándolo como subjetividad dócil. Stirner, en pocas palabras, desvela la función que tienen los aparatos ideológicos en la creación de la subjetividad: la moral, como antes el pecado, son códigos de conducta que normalizan el individuo, hacen de él un sujeto (el buen cristiano antes, el buen ciudadano ahora, según un ejemplo que nos propone el mismo Stirner). Nuestro filósofo es clarísimo al respecto:

Moralidad y piedad se vuelven así tan perfectamente sinónimas como en los comienzos del Cristianismo. Si lo sagrado no es ya “santo” sino “humano”, es simplemente porque el Ser Supremo ha cambiado, y el hombre ha tomado el puesto de Dios. La victoria de la moralidad conduce simplemente a un cambio de dinastía (Herrenwechsel)<sup>919</sup>.

Vemos la lejanía de nuestro filósofo respecto del anarquismo clásico. Kropotkin por ejemplo, había tratado el tema de los presos en el escrito *Las Prisiones*, donde afirmaba que el crimen era ambiental, es decir, un producto de un entorno social degradado, y que la cárcel era un antídoto ineficaz y brutal que deshumanizaba el interno empujándole aún más hacia la vida delincencial. El príncipe ruso proponía entonces tratar el crimen no como un pecado que merecía ser castigado, sino como una enfermedad<sup>920</sup>. Esta propuesta era sin duda atrevida en un periodo en el cual lo más emancipador que había sido escrito sobre la condición carcelaria era *Dei delitti e delle pene* de Cesare Beccaria. Pero aún así no le convence a Stirner (que sin embargo nunca cita al compañero ruso). Para él, la cura es sólo la otra cara del castigo:

...la palabra “curativo”, ¿no indica ya que se considera a los individuos como “destinados a cierta cura” y que se les van a aplicar los remedios que “reclama” su naturaleza de hombres? El remedio y la cura no son más que la otra faz del castigo y de la enmienda: la terapéutica del cuerpo hace pareja con la dietética del alma. Si esta vez en una acción un pecado contra el derecho, aquella vez un pecado del hombre contra sí mismo, el desarreglo de su salud<sup>921</sup>.

---

<sup>919</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>920</sup> Cfr. Kropotkin P., *Las prisiones*, José J. Olañeta, Barcelona, 1977.

<sup>921</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 244. El blanco de tiro de Stirner es Bettina von Arnim. Bettina era una entusiasta de las ideas socialistas y en 1843 había pedido a los jóvenes hegelianos que hicieran una encuesta social en el barrio más miserable de Berlín, el Voigtland. La finalidad de Bettina era de demostrar que la criminalidad era fruto de la miseria de las condiciones materiales de las clases populares y, de ahí, del Estado mismo que, con su inercia, era responsable de ello. Así, según Bettina “el criminal es el crimen propio del Estado”. El resultado de la investigación era un libro, titulado *Este libro pertenece al Rey*, que debía ser presentado a Federico Guillermo IV.



Pues según Stirner el discurso de la “cura” es igual al discurso de la pena pero con otro disfraz. Cura y pena son hermanas gemelas: ambas tienen el mismo objetivo, lo de conformar el sujeto a determinadas normas, a determinadas pautas de comportamiento, esto es a una disciplina. Stirner recuerda Foucault, como algunos autores contemporáneos han agudamente puesto en evidencia<sup>922</sup>. En *Vigilar y Castigar*, Foucault denunciaba aquellos dispositivos a través de los cuales el sujeto es creado *cómo* sujeto de poder. La subjetividad del preso, argumentaba Foucault, es ella misma una construcción del discurso punitivo de la cárcel, cuya finalidad no es la de detener el crimen, sino de producirlo y re-producirlo precisamente para justificar el sistema mismo. La identidad marginal del preso, del “delincuente”, está entonces construida a través de técnicas disciplinarias de normalización, es decir como producto de determinados discursos de moralidad y conocimiento:

Todos los grandes movimientos de desviación que caracterizan la penalidad moderna-la problematización del criminal detrás de su crimen, la preocupación por un castigo que sea una corrección, una terapéutica, una normalización, la división del acto de juzgar entre diversas instancias que se suponen medir, apreciar, diagnosticar, curar, transformar a los individuos-, todo esto revela la penetración del examen disciplinario en la inquisición judicial<sup>923</sup>

En el conocido capítulo “El Panoptismo”, Foucault describe las técnicas de vigilancias de las prisiones, donde el orden ya no depende de la presencia de un controlador, sino de la auto-disciplina controlada. La estructura panóptica (ideada por Jeremy Bentham en el siglo XVIII) engendra un tipo nuevo de subjetividad del preso. Este sistema consigue que el preso, a pesar de no estar vigilado todo el tiempo, “interiorice” la vigilancia y de esta manera se convierte en su propio guardián moral, lo cual “exonera” el Poder de su función de guardián de los individuos. Ello ya no tiene que estar vigilándolos continuamente, una vez que el proceso de interiorización del control está en marcha:

La eficacia del poder, su fuerza coactiva, han pasado, en cierto modo, al otro lado —al lado de su superficie de aplicación. El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el

---

<sup>922</sup> Esta intuición se debe a Andrew Koch (Koch A., *Max Stirner..op.cit*) y fue desarrollada más a fondo por Saul Newman (cfr Newman S., *Spectres of Freedom in Stirner and Foucault: A Response to Caleb Smith's "Solitude and Freedom"*, en *Postmodern Culture*, Volume 13, Number 2, January 2003)

<sup>923</sup> Foucault M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Argentina, 2002, p. 229. La originalidad de esta importante obra de Foucault está precisamente en el análisis del poder disciplinario que, si antaño (siglo XVIII) estaba limitado a las instituciones carcelarias, ahora ha invadido la sociedad entera. Se trata de un dispositivo que, de la escuela a la prisión, del ejército a las instituciones estatales *latu sensu*, fina la norma como principio de segmentación, calificación y ubicación en tanto principio universal (*Ibidem*, pp. 70-77).

principio de su propio sometimiento<sup>924</sup>.

En conclusión, tanto Foucault como Stirner muestran la ambigüedad de la moral. La conducta moral es, tanto en Stirner como en Foucault, la heredera de la conducta religiosa y ambas tienen la mismísima función: disciplinar el individuo, construirlo como sujeto. Vemos lo lejos que está Stirner de los anarquistas a él contemporáneos, que apelaban a la Moral y a la Razón como armas universales contra la irracionalidad y la amoralidad del poder. Stirner, en conclusión, hace hincapié en esta función normalizadora de la moralidad que, nos dice, “es mucho más tiránica y más irritante que la antigua [ley]; porque ésta no exigía más que el acto, en tanto que ahora se exige, además, la intención”<sup>925</sup>. Recordemos que el protestantismo ha sido, para Stirner, el gran responsable de este proceso ya que ahora cada prusiano, nos decía “lleva un gendarme en el pecho”. La modernidad pues deja atrás las represiones y los despotismos, que ya no necesita. El sujeto de la modernidad es entonces se somete voluntaria y activamente a su propia dominación, porque “lleva en sí la regla y el dogma”<sup>926</sup>.

En el apartado que nos preparaos a discutir veremos más detenidamente cómo, igual que el preso foucaultiano, el ciudadano, el trabajador y el Hombre, desenvuelven el papel de siervos, dice Stirner, “con suma piedad”. Analizaremos, en otras palabras, los tres liberalismos: estos, supuestamente laicos y emancipados, acentúan en realidad la presencia del Espíritu en el mundo. Cada liberalismo supone siempre una espectralización. Así, en el liberalismo político o burgués se abole la desigualdad entre amo y esclavo y, de ahí, la dimensión del sin-amo (*herrenlos*) que es el ciudadano moderno: el amo se separa del esclavo para convertirse en un espectro, esto es el Estado o la Ley. De la misma manera, en el liberalismo social se abole la desigualdad de propiedad entre pobres y ricos y, de ahí, la dimensión de sin-propiedad (*bsitzlos, eigentumlos*) del hombre comunista: la propiedad se separa del individuo para convertirse en un espectro ya que la sociedad (comunista) es la única propietaria. Por último en el liberalismo humano se abole la desigualdad entre inmanencia y trascendencia, entre este y el otro mundo y, de ahí, la dimensión del sin-dios (*gottlos*) del hombre contemporáneo: el Hombre se separa del hombre para convertirse en un espectro tomando el sitio de Dios. Los tres liberalismo, en pocas palabras, engendran un tipo de dominación más sutil sobre el individuo, menos evidente y por esto más penetrante.

---

<sup>924</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>925</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 58.

<sup>926</sup> *Ivi*.

## 3.2. Dialéctica del liberalismo.

### 3.2.1. Contra el Estado. La crítica al liberalismo.

En el párrafo anterior hemos analizado la noción de ideología y hemos visto cómo Stirner, a través de la crítica al humanismo de Feuerbach, llega a deconstruir el sujeto de la ideología. Aquella esencia humana que los maestros libertarios veían como un mítico lugar de resistencia, es ella misma una construcción ideológica que aliena aún más el individuo. Haciendo una separación radical entre individuo y Hombre, ego y esencia humana, Stirner ve en la propia esencia humana una abstracción ideológica que oprime el individuo que, de ahora en adelante, se verá obligado a perseguir su esencia, a ser un “verdadero Hombre”, a “estar a la altura de la Humanidad”. El liberalismo, a pesar de presumir de emancipador, deja inalterado y más bien acucia, la dependencia del individuo hacia lo sagrado. A pesar de su verborrea acerca de los derechos humanos, de la razón universal, de la liberación del absolutismo político, el liberalismo tiene un único fin: eliminar todo rastro de autonomía individual. Bajo el liberalismo de hecho, el individuo renuncia por completo a sí mismo, esto es, renuncia a su propiedad (*Eigenheit*) para convertirse en el “perfecto creyente”, llámese ciudadano, trabajador, u Hombre (no es de sobra repetir que, para Stirner, lo sagrado consiste en una relación que “transforma” el mismísimo sujeto creyente) Por esto, Stirner puede decir que el liberalismo es una nueva religión, pero re-formulada en un lenguaje ilustrado. Ello es la máscara secularizada que se ha puesto el Cristianismo. En este apartado, y en los tres párrafos que lo constituyen, nos adentraremos en la crítica stirneriana a las tres “ideologías modernas”, y en cómo estas, detrás de su retórica vanguardista de la emancipación del individuo, consigan en realidad poner en práctica un sistema de dominación aún más luciferino que los anteriores.

La primera ideología que cae bajo el hacha de Stirner es el liberalismo político. Ello es, a los ojos de nuestro filósofo, tanto un sistema como una ideología, tanto una “técnica” de gobierno como una doctrina política. El liberalismo pues, es tanto el ejercicio de un tipo nuevo de soberanía, lo del Estado moderno, como un conjunto más o menos sistemático y coherente de doctrinas que intentan legitimarlo. El ataque de Stirner a este nuevo orden es radical y despiadado. Stirner no salva nada del Estado, ni contempla la posibilidad de mediación o compromiso con ello. La crítica a la máquina estatal no se limita al párrafo “El liberalismo político”, sino que recorre toda la obra stirneriana hasta el punto que muchos comentaristas (entre los cuales Engels) han visto en el *Der Einzige* una especie de tratado para la insurrección contra el Estado<sup>927</sup>. Igual que Bakunin,

---

<sup>927</sup> Engels considera que sin Stirner no hubiera habido anarquismo: la importancia que Stirner otorga a la soberanía del individuo y el feroz ataque al Estado son dos piedras angulares del pensamiento stirneriano que el anarquismo hizo suyos: “vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno —Bakunin ha tomado muchísimo de él— y coronó la “conciencia” soberana con su Único soberano” (Engels F., Marx K., *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006, p. 16).

Kropotkin, Malatesta y los demás anarquistas, Stirner también es un teórico de la soberanía, que concibe el conflicto en los términos de un antagonismo perpetuo e irreconciliable entre el Estado y el yo: “él, el Estado y yo, somos enemigos”<sup>928</sup>. De las dos, una: o el Estado es soberano o lo es el yo. En una evidente pos anti-kantiana, Stirner afirma que “la voluntad individual y el Estado son potencias enemigas entre las que es imposible una paz eterna”<sup>929</sup>. Los dos polos de la lucha pues, son el Estado por un lado y el yo por el otro. En Stirner es el yo, individual y perecedero, y no la sociedad o la esencia humana, el término antagonista al del Estado. Además, nuestro autor tiene una idea cuasi-schmittiana de la rivalidad entre enemigos, que puede llegar al nivel propiamente existencial de dar la muerte y aniquilar el otro. Lo cual no es de extrañar si se considera que es en la verdadera naturaleza del Estado pedir el sacrificio del individuo a ello mismo y a la colectividad entera:

El Estado no puede renunciar a la pretensión de reinar sobre la voluntad del individuo, de contar y de especular con ella. Le es absolutamente indispensable que ninguno tenga voluntad propia; al que la tuviese, el Estado se vería obligado a excluirlo (aprisionarlo, desterrarlo, etc.); y si todos la tuviesen, suprimirían el Estado. No se puede concebir el Estado sin la dominación y la servidumbre, porque el Estado debe querer necesariamente ser el dueño de todos sus miembros; y esta voluntad lleva el nombre de “Voluntad del Estado”<sup>930</sup>.

Esta lucha a muerte entre el yo y el Estado, recuerda muy de cerca la dialéctica hegeliano del amo (*Herrschaft*) y del esclavo (*Knechtschaft*), donde quien no “se reconoce” como único y cede en su deseo, reconociendo el deseo del amo, tiene salva la vida. El Estado, y cualquier Estado, para seguir existiendo, necesita aniquilar los individuos, cuyo sacrificio es la condición de la existencia del Leviatán. Lo mismo que, al final y al cabo, pensaban los otros anarquistas. Aunque Stirner sea más sutil. La aniquilación del individuo por parte del Estado moderno no tiene porqué ser una aniquilación física, esto es la muerte o la represión, sino más bien la negación de la unicidad. El sacrificio que el Estado pide al yo es precisamente lo de sacrificar su individualidad sobre el altar de conceptos abstractos, de “fantasmas” como el Bien Común, Voluntad General, etc.:

El Estado no persigue más que un fin: limitar, encadenar, sujetar al individuo, subordinarlo a una generalidad cualquiera. No puede subsistir sino a condición de que el individuo no sea para sí mismo todo en todo; implica la limitación del Yo, mi mutilación y mi esclavitud. Jamás el Estado se propone estimular la libre actividad del individuo, la única actividad que alienta es la que se refiere al fin que él

---

<sup>928</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 181.

<sup>929</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>930</sup> *Ibidem*, p. 198.

mismo persigue<sup>931</sup>.

El Estado moderno, afirma Stirner, consigue gobernar no tanto reprimiendo el individuo, o a través de un brutal ejercicio de la fuerza (que sin embargo Stirner no excluye como *modus operandi* del Estado) sino sobre todo moldeando su voluntad; ello “no puede renunciar a la pretensión de reinar sobre la voluntad del individuo, de contar y de especular con ella”<sup>932</sup>. Así, el individuo renuncia a si mismo en la medida en que su voluntad individual se deja domar por el Estado<sup>933</sup>. Este, dice Stirner (y repetirá Nietzsche)<sup>934</sup>, transforma el individuo en un *Gemachter mensh*, un hombre artificial, esto es, un hombre des-individualizado, que se conforma tranquilamente a toda una serie de preceptos, códigos de conducta, comportamientos socialmente aceptados. Está claro, ya desde lo poco que hemos dicho, el “falso parecido” entre Stirner y los anarquistas. La crítica al monstruo estatal es un eje fundamental para ambos, pero las motivaciones son muy distintas. Si para los anarquistas, el Estado es opresor de una esencia, una moral y una razón humanas, para Stirner en cambio ello no oprime sino que más bien moldea, doblegando la voluntad del individuo. Al respecto, Paterson nota correctamente que, en Stirner, la crítica al Estado “no está motivada por la pasión por la dignidad humana, ni la preocupación por la integridad del individuo, que son los fundamentos de la actitud anarquista. Él sólo ve en el Estado la amenaza omnipresente”<sup>935</sup>. De ahí, también soluciones distintas: la Revolución para los anarquistas, y la insurrección para Stirner (que veremos en su momento). Pero si no puede haber compromiso entre la voluntad individual y la voluntad del Estado y sólo una de las dos sale ganando, es preciso “bajar al campo de batalla” y observar desde cerca cómo se desenvuelve esta lucha a muerte entre el yo y el Estado. El esquema que proponemos para analizar este conflicto (y también para “ordenar” el marasmo de las reflexiones stirnerianas) es esto: 1.genealogía del Estado; 2.crítica de la teología política y 3.proceso de subjetivación.

Ante todo, es preciso trazar una genealogía del Estado moderno porque, según Stirner, una crítica al liberalismo que desconociese su origen teológico, estaría destinada al fracaso. A pesar de los cambios *formales* y de la retorica vanguardista (los derechos humanos, la igualdad entre los

---

<sup>931</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>932</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>933</sup> David McLellan así explica esta incompatibilidad entre la voluntad individual y el Estado en Stirner: “El peor enemigo del yo es, pues, el Estado, porque se opone constantemente a la voluntad de las personas particulares: yo nunca puedo alienar del Estado mi voluntad, porque mi voluntad es algo constantemente cambiante. Incluso en la mejor forma de Estado, yo soy un esclavo de mí mismo.”(McLellan D., *op.cit.*, p. 144)

<sup>934</sup> Ya hemos visto, en el capítulo anterior, la crítica de Nietzsche al Estado. Vemos ahora que Nietzsche, igual que Stirner, ve en el Estado un intento de aniquilar el buen egoísmo del individuo y alentar y poner en su lugar un mal egoísmo: “...al Estado corresponde toda una particularmente importante misión dentro de este universal sistema de egoísmo a fundar: debe convertirse en el patrono de todos los egoísmos inteligentes para protegerlos con su poder militar y policial de todas las irrupciones de egoísmos no inteligentes” (Nietzsche F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 126).

<sup>935</sup> Paterson R. K., *op.cit.*, p. 136.

hombres, la neutralidad del poder, etc.), la *sustancia* del Estado moderno sigue siendo de carácter religioso. Más claramente, la legitimación del orden que sale de la revolución del '89 arraiga, igual que la anterior, en conceptos religiosos. Sin embargo, los sacrificios y las renunciaciones que este nuevo sistema pide al individuo es mucho mayor que lo que pedía el sistema feudal. Stirner pues, empieza “deconstruyendo” los dos principios sobre los cuales se basa la legitimidad del Estado moderno: la *universalidad* y la *neutralidad*. La finalidad de nuestro filósofo es demostrar que universalidad y neutralidad no son ningún avance hacia una mayor libertad individual sino que en realidad suponen un ulterior giro de tuerca a los daños del individuo

El Estado moderno, nos dice, nasce sobre las ruinas del orden medieval, del cual presume ser la superación. Mientras el viejo orden se basaba en relaciones personales y en clientelismos, el Estado moderno se erige a representante del interés universal:

La burguesía se desarrolló en el curso de la lucha contra las castas privilegiadas que la trataban sin consideración como tercer estado, y la confundían con la canalla. Hasta entonces había prevalecido en el Estado el principio de la desigualdad de las personas. El hijo de un noble estaba llamado por derecho a ocupar cargos a los que aspiraban inútilmente los burgueses más instruidos, etc. El sentimiento de la burguesía se levantó contra esta situación: ¡basta de prerrogativas personales, basta de privilegios, basta de jerarquía de clases! ¡Que todos sean iguales! Ningún interés particular puede equipararse al interés general. El Estado debe ser una comunidad de hombres libres e iguales, y cada cual debe consagrarse al bien público, solidarizarse con el Estado, hacer del Estado su fin y su ideal<sup>936</sup>.

La burguesía, esta clase triunfadora de la Revolución francesa, alardea de haber puesto orden al caos que reinaba en el sistema feudal, enturbiado por la riña entre intereses particulares (egoísticos, de casta, de corporación) y haber finalmente dotado al poder de neutralidad e imparcialidad. Además, el sistema precedente era política y socialmente altamente inestable porque estaba basado en el capricho y en el arbitrio de los gobernantes, mientras el nuevo orden pone un freno a ello vinculando los gobernantes a todo un sistema de leyes abstracto e impersonal o, para decirlo con Stirner, “el período burgués está dominado por el espíritu británico de la legalidad”<sup>937</sup>. En pocas palabras: el nuevo sistema es *universal* porque el Estado ha finalmente acabado con las riñas y los particularismos, encarnando un interés mayor y universal; pero también es *neutral* porque el poder ya no es gestionado como si fuera cosa privada a la merced de los caprichos de los señoritos feudales, sino que se rige sobre principios constitucionales abstractos e impersonales (ya no importa

---

<sup>936</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>937</sup> *Ibidem*, p. 115.

“quien” gobierna sino “cómo” se gobierna). La burguesía ha entonces creado una maquinaria, la del Estado moderno, que consigue dotar de impersonalidad y abstracción: allá adonde el poder feudal gobernaba según albedrío, la burguesía gobierna según el derecho abstracto, allá adonde había favores y particularismos, la burguesía pone la impersonalidad del sistema burocrático:

El Tercer Estado [...] tomó sobre sí negar su existencia en cuanto a Estado separado; resolvió no ser ya un Estado junto a otros Estados, sino afirmarse como la “Nación”. Con ello instauró una Monarquía mucho más perfecta y más absoluta, y el principio de las castas hasta entonces reinante, el principio de las pequeñas monarquías en la grande, se derrumbó al mismo golpe [...] si el Tercero se había proclamado Nación, era precisamente a fin de no ser ya un Estado al lado de otros Estados, sino para convertirse en el único Estado, el Estado nacional (status)”<sup>938</sup>.

Este es, hasta aquí, el relato burgués de autolegitimación<sup>939</sup>. Contra este relato, Stirner cuenta un contra-relato o una contra-genealogía, y lo hace de acuerdo al propósito general de “Los Libres”, esto es mostrar que la modernidad, detrás de su cara emancipadora, realiza una opresión más violenta pero sutil sobre el individuo. Y lo hace empezando por poner en entredicho, como decíamos, los pilares conceptuales del Estado moderno: la *universalidad* y la *neutralidad*. Igual que Marx, Stirner también procura desenmascarar la faceta neutral e imparcial con la cual se disfraza el Estado moderno. Este, dice Stirner, es un Estado burgués y su historia no es la historia de la superación de los conflictos y de las riñas en dirección de la universalidad, sino más bien la historia de una rapiña de una clase sobre otras. Tras la Revolución del ‘89, la burguesía toma y ejerce el poder como cosa propia pero teniendo el cuidado y la inteligencia de hacer pasar sus intereses, muy particulares, por universales. Stirner lo dice sin ambigüedades:

El Estado es un Estado burgués, es el status de la burguesía. Concede su protección al hombre, no por su trabajo, sino por su docilidad (lealtad); es decir, usa los derechos que el Estado le concede, ajustándose a la voluntad o, dicho de otro modo, a las leyes del Estado”<sup>940</sup>.

La burguesía, esta “heredera de las clases privilegiadas”<sup>941</sup>, no hizo sino ocupar el sitio y el papel de la vieja nobleza, arrebatando lo que era de ella:

---

<sup>938</sup> *Ibidem.*, p. 108.

<sup>939</sup> Ya en el capítulo anterior dedicamos amplio espacio al nacimiento y a la legitimidad del Estado moderno. Me permito aquí señalar dos libros de valor histórico-filosófico para entender este cambio. Strayer JH R., *Les origines medievales de l'Etat*, Payot, Paris, 1979; De Muralt A., *Estructura de la filosofía política moderna*, Akal, Madrid, 2002

<sup>940</sup> *Ibidem.*, p. 119.

<sup>941</sup> *Ibidem.*, p. 106.

...no se hizo más que traspasar a la burguesía los derechos arrebatados a los barones, considerados como derechos usurpados. La burguesía se llamaba ahora nación. Todos los privilegios quedaron en manos de la nación, dejaron de ser privilegios para convertirse en derechos.<sup>942</sup>

A la base del moderno sistema de dominación pues, hay una re-producción de los viejos privilegios y personalismos, sólo mejor disfrazados. Marx también vio una metamorfosis de las viejas luchas feudales en el nuevo Estado burgués, donde al señor feudal le sucede el usurero de la ciudad, al latifundio el capital burgués, etc. También para él, la burguesía “hereda” de la vieja clase aristocrática el privilegio de la dominación: ella, incapaz de abolir las contradicciones de clase, sólo ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, y las viejas formas de luchas por otras nuevas, donde el “frío interés” se convierte en criterio universal de las relaciones humanas. Así, en el *El Manifiesto*:

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado» [...] en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal<sup>943</sup>

Además, tanto Marx como Stirner tienen una visión especular y contraria a la de Hegel. Mientras para este último la sociedad civil tenía que superarse (*Aufhebung*) en el Estado, para Marx y Stirner en cambio es el Estado que tiene que “disolverse” en la sociedad civil, aunque de modos diferentes: productores no asalariados para Marx y unión de egoístas para Stirner. Pero aquí se paran las semejanzas entre los dos autores ya que Stirner es mucho menos “marxista” de lo que puede parecer en un primer momento. La visión del Estado como de un ente auto-suficiente y gobernado por una lógica propia e independiente de los intereses de clase, acerca sorprendentemente Stirner a los demás anarquistas. Igual que ellos, Stirner ataca el Estado como *principio*, esto es, en su verdadera esencia y no sólo como Estado burgués:

se debería declarar la guerra y no a un Estado determinado, a la forma actual del Estado. El objetivo por alcanzar no es otro Estado (el Estado popular, por ejemplo)<sup>944</sup>

Veremos en su momento la estrategia stirneriana de “salida” del Estado, pero de momento es

---

<sup>942</sup> *Ivi.*

<sup>943</sup> Marx K., Engels F., *El Manifiesto..op.cit.*, p. 10.

<sup>944</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 227.



preciso subrayar que Stirner hace una genealogía del Estado moderno como prosecución de los conflictos y las imparcialidades del orden medieval, que sin embargo quedan ocultos por debajo de la retórica de la universalidad y la neutralidad.

Esto nos lleva al segundo punto de nuestro esquema: la crítica a la teología política. También aquí, las afinidades entre Stirner y los teóricos ácratas saltan a la vista. Hemos visto, en el capítulo anterior, que Bakunin, Malatesta y Kropotkin, veían en el Estado moderno el “representante secularizado” de Dios. Era éste el sentido del famoso *motto* anarquista “Ni Dieux ni Maitre”. Dios y el Estado comparten, según aquellos pensadores, el mismo principio, porque ambos se basan en una esencia trascendental. Cualquier relación de poder es una relación metafísica porque es una relación con el *arché*. La anarquía política como rechazo a toda autoridad, era precisamente la negativa a aceptar el principio de poder dentro de las relaciones humanas<sup>945</sup>. Stirner entra a pie juntillas en esta crítica:

El pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a esos dios terrenal se convirtió en un culto nuevo. Se abrió la era propiamente “política”. Servir al Estado o la nación fue el ideal supremo [...] De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad mismos. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguirlos a unos de otros<sup>946</sup>.

El rechazo stirneriano al “principio del Estado” es el rechazo al mecanismo de la soberanía per sé. Stirner, en otras palabras, no cuestiona sólo la *forma Estado*, sino el verdadero *principio de soberanía* como principio metafísico y divino. Su blanco de tiro son los jóvenes hegelianos, que no tuvieron “ningún escrúpulo en sublevarse contra el estado de cosas existente y derribar las leyes remanes” pero no atrevieron a rechazar el Estado como idea, “la idea del Estado”<sup>947</sup>. En un

---

<sup>945</sup> Hegel había sido el gran responsable de ello, ya que él había encontrado una razón en el Estado que era la Razón de la historia, otra gran “metafísica”. Al mismo tiempo vimos que el verdadero desafío para los anarquistas era el modelo contratualista, sobre todo el hobbesiano y el rousseauiano, que despojaba (por lo menos aparentemente) el Estado de los rasgos metafísicos del modelo hegeliano. Explicamos estos conceptos en el párrafo 2.2.2 Anarquía y Orden: el anarquismo más allá de la anarquía.

<sup>946</sup> *Ibidem*, p. 104

<sup>947</sup> *Ibidem*, p. 92. Stirner pues comparte totalmente la crítica anarquista a la representación, tal y como la explicamos en el capítulo anterior. Pero la radicaliza. No sólo no puede haber, ontológica y temporalmente, ninguna transferencia de voluntad de un cuerpo a otro, pero para el nuestro la voluntad ni siquiera es propiedad de un sujeto: “Imagínense incluso el caso en que cada uno de los individuos que componen el pueblo haya expresado la misma voluntad, supongan que se haya “realizado” la “voluntad general”; la cosa vendría aún a ser la misma. ¿No estaría yo ligado, hoy y siempre, a mi voluntad de ayer? Mi voluntad, en ese caso, estaría inmovilizada, paralizada. ¡Siempre esa desdichada estabilidad! ¡Un acto de voluntad determinado, creación mía, vendrá a ser mi Señor! y Yo que lo he querido, Yo el creador, ¿me vería trabado en mi carrera, sin poder romper mis lazos? Y porque ayer Yo fui un imbécil, ¿tendría que serlo toda mi vida? Así pues, en la vida estatal, yo soy en el mejor de los casos –podría decir también en el peor de los casos– un esclavo de Mí mismo. Porque ayer tenía una voluntad, hoy careceré de ella; Señor ayer, seré esclavo hoy” (*Ibidem*, p. 199)

momento dado, el autor ataca la propuesta de Edgar Bauer de creación de un “Estado del Pueblo”, donde se suprimiría el gobierno y se lo remplazaría con una autoridad ejecutiva. Esta propuesta no satisface Stirner, según el cual hasta que haya Estado, sin importar que el déspota sea uno o muchos siempre habrá opresión sobre el individuo. Bauer pues sólo propone un “cambio de guardia”, ignorando el principio despótico del Estado (y de cualquier Estado):

Sólo en cuanto soy el sostén (*Träger*), el hospedador (*Beherberger*) del Hombre, yo no muero; en el mismo sentido en que se dice: “el Rey no muere”. Luis muere, pero el Rey le sobrevive; y yo muero, pero mi espíritu, el Hombre, sobrevive<sup>948</sup>.

Aquí Stirner parece anticipar la conocida teoría de Kantorowicz sobre los “dos cuerpos” del rey. Con el paso de la época medieval al liberalismo, lo que cambia es, podríamos decir, el “cuerpo físico” del rey, pero queda intacto el “cuerpo político”<sup>949</sup>. Éste, para decirlo en las palabras de Agamben, “no puede representar simplemente [...] la continuidad del poder soberano, sino sobre todo el excedente de la vida sagrada del emperador”<sup>950</sup>. El carácter “absoluto y no humano” de la soberanía (como Agamben lo define poco después), es exactamente aquello al cual se refiere Stirner en su crítica al carácter “espectral” del Estado. Lo que Stirner está poniendo en entredicho pues, no es el “cuerpo físico” del rey, esto es, el Estado como forma históricamente determinada de las relaciones sociales, sino el “cuerpo político”, esto es, el carácter ultraterranal y metafísico de la soberanía. Stirner entiende algo fundamental: el poder político es dual, esto es, antes de ser “real” (el cuerpo físico), ello precisa de un envoltorio “fantasmal” (el cuerpo político). Volvemos a toparnos con la cuestión de la “espectralidad”. La “espectralidad” del Estado (pero también de la Propiedad, etc.) no significa, para Stirner, la autonomía de estas instituciones respecto de los factores materiales y económicos que las han originado, sino algo como un “exceso de significado”, un trascendimiento de su bruta materialidad en dirección de una fuerza simbólica y aurática.

Pero si es verdad, tal y como acabamos de ver, que la *esencia* del poder es siempre una esencia teológica, aquella conformación particular de poder que es el Estado moderno, es más religioso aún. Recordemos que la finalidad de Stirner, en el apartado “Los Libres” es precisamente demostrar que la modernidad, y sus instituciones, es la época más espiritualizada de todas. Por ello, el Estado que nasce tras la Revolución del ’89 lleva en su seno el principio religioso de la sacralidad porque hereda el papel simbólico de Dios: así, por ejemplo, las leyes del Estado asumen la importancia de los mandamientos divinos, y transgredirlas sería como cometer pecado; de la misma manera, el

---

<sup>948</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>949</sup> Kantorowicz Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, AKAL, Madrid, 2012.

<sup>950</sup> Agamben G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 131.

ciudadano tiene hacia el Estado el mismo apego que el feligrés le tiene a Dios:

““¡Respeto a la ley!” tal es el cimiento que mantiene de pie todo el edificio de un Estado. “La ley es sagrada; el que la viola es un criminal (*Verbrecher*)”. Sin el crimen no hay Estado [...] Siendo el Estado la “soberanía de la ley” y su jerarquía, el egoísta, en todos los casos en que su interés se oponga al del Estado, no puede conseguir sus fines más que por el crimen. El Estado no puede dejar de exigir que sus leyes sean tenidas por sagradas. Así, el individuo es hoy frente al Estado exactamente lo que era en tiempos pasados frente a la Iglesia: un profano (un bárbaro, un hombre en estado natural, un “egoísta”, etc.). Ante el individuo, el Estado se ciñe de una aureola de santidad [...] Resulta de esto que el que comete trasgresión de los mandamientos del Estado, puede ser considerado como violador de los mandamientos de Dios, opinión, por otra parte, que la Iglesia ha sostenido. Dios es la santidad en sí y por sí, y los mandamientos de la Iglesia, como los del Estado, son las órdenes que esa santidad da al mundo por mediación de sus sacerdotes o de sus señores de derecho divino. La Iglesia tenía los pecados mortales, el Estado tiene los crímenes que acarrear la muerte; ella tenía sus heréticos, él tiene sus traidores; ella tenía penitencias, él tiene penalidades; ella tenía a los inquisidores, él tiene a los agentes del fisco; en suma, ¡para la una el pecado, para el otro el crimen; allá, el pecador; aquí, el criminal ; allá, la inquisición, y aquí, también la inquisición!”<sup>951</sup>

Esta larga cita, donde Stirner compara rotundamente Dios al Estado, el ciudadano al feligrés, las leyes a los mandamientos divinos, etc. merece ser leída e a la luz la noción *sagrado*, tal y como la hemos explicado en el apartado anterior<sup>952</sup>. La modernidad política acucia lo sagrado como relación de dependencia del sujeto (yo) hacia el objeto sagrado (el Estado). Respecto de las épocas anteriores, dice Stirner, el individuo moderno se encuentra en relación *directa e inmediata* con el poder, sin mediaciones o intermediarios. La burguesía, como hemos visto, ha barrido cualquier organismo, lealtad o identidad particular que se interpusiera entre el individuo y el Estado. Este proceso ha conllevado un contacto directo del Estado con el individuo que, de ahora en adelante, no conoce otra autoridad que la del Estado. Stirner es clarísimo al respecto:

¿Qué venía a ser con esto el individuo? Un protestante político, en adelante en relaciones inmediatas con su Dios, el Estado. No pertenecía ya como gentilhomme a la casta noble, o como artesano al cuerpo de su oficio, no reconocía ya, como todos los demás individuos, más que un solo y único señor, el Estado, decretando a todos los que le servían el mismo título de “ciudadanos”<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> Stirner M., *op.cit*, p. 242-243.

<sup>952</sup> Stirner, en pocas palabras, quiere desentrañar las bases metafísicas de la soberanía moderna. En la modernidad ha habido, según el autor, un desplazamiento de la trascendencia y el orden político moderno halla su legitimidad en conceptos teológicos que se han secularizado.

<sup>953</sup> *Ibídem*, p. 108.

Mientras en el mundo medieval, el individuo seguía “amparado” de la excesiva intrusión del poder, la modernidad derrumba aquellas barreras y el individuo es totalmente “colonizado” por ello. La Revolución desbarató toda medialidad que antes aseguraba el sistema de casta (de corporación etc.), y somete de manera directa el individuo, en su nuevo papel de ciudadano, al Leviatán democrático. Igual que hizo antes de ello el protestantismo, el liberalismo político entra en relación directa e indisoluble con el individuo, convirtiéndose en el único árbitro de sus derechos y sus deberes. El resultado, que se intuye inmediatamente, es un endurecimiento del poder (y no su democratización como pretenden los liberales):

¡Cuán templada parece en comparación la realeza absoluta del Antiguo Régimen! La Revolución, en realidad, sustituyó la Monarquía limitada por la Monarquía absoluta. En adelante todo derecho que no conceda el Monarca-Estado es una usurpación, todo privilegio que otorga se convierte en un derecho [...] La burguesía ha cumplido el sueño de tantos siglos, ha hallado al Señor absoluto ante el cual otros Señores no pueden ya elevarse para limitar su poder. Ha creado el único Señor que otorga “títulos legales” sin cuyo consentimiento nada es legítimo [...] sabemos que un ídolo nada es en el mundo, y que no hay más que un Dios<sup>954</sup>.

El Estado moderno pues, realiza la vocación milenaria del poder, esto es la realización de encontrar un señor absoluto que no admita otros señoritos que puedan limitar su poder. Si el poder medieval era fragmentado y parcial, el Estado moderno en cambio quiere ser, dice Stirner, el “verdadero Hombre”, esto es, el representante de la humanidad y la encarnación de los valores humanos de moralidad, racionalidad, providencia, etc. en la tierra. Pero, afirma nuestro autor, este cambio es más perjudicial para el individuo, que ahora se ve sometido como nunca por nuevos y terribles espectros. Por encima de todos, lo de Razón:

El liberalismo no defiende ni al libre desarrollo, ni a la persona, ni al Yo, sino a la Razón. Es, en una palabra, la dictadura de la razón. Los liberales son apóstoles, no de la fe en Dios, sino de la razón, su Señor. Su racionalismo, que no deja ningún espacio al capricho, excluye entonces toda espontaneidad en el desarrollo y la realización del Yo. Prefieren ponerse bajo la tutela del soberano más absoluto<sup>955</sup>

El ordenamiento razonable (*vernünftige Ordnung*) es el fin del liberalismo que, dice Stirner de manera muy contundente, es al final y al cabo la aplicación del principio de la razón a las relaciones humanas. Este ordenamiento es mucho más despótico del anterior ya que, “si la razón reina,

---

<sup>954</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>955</sup> *Ibidem*, p. 110.

entonces la persona tiene que esclavizarse a ella”<sup>956</sup>.

En resumen: si el Estado, en cuanto principio, se basa en fundamentos teológicos y, sin embargo el Estado burgués es más religioso aún, porqué entra en relación directa con el individuo, al cual pide lealtad competo. Este Estado, una vez barrido todo organismo intermedio y entrado en contacto con el ciudadano, pide aquella veneración y fidelidad ciega que antes pedía Dios. Esto, según Stirner, engendra un nuevo tipo de gobernabilidad. Si el poder medieval gobernaba a través del instrumento, imperfecto, del miedo (del cual uno siempre se puede escapar a través de la sutileza, la astucia, el engaño, etc.) el nuevo Leviatán democrático gobierna a través de la veneración:

Algo muy diferente ocurre con la veneración: venerar, no es solamente temer, es, además, honrar; el objeto del miedo se convierte en una potencia interior a la que yo no puedo sustraerme; lo que yo honro me toma, me liga, me posee; el respeto con el que pago me pone completamente en su poder y no me deja liberarme; me adhiero a ello con toda la energía de la fe, creo. El objeto de mi temor y yo, somos uno; “no soy yo el que vivo, sino que lo que yo respeto vive en mí”<sup>957</sup>.

El Estado burgués, ya no precisa de la coerción para gobernar, porqué encuentra las bases de la obediencia en el sometimiento voluntario de los ciudadanos y, por esto, tiene razón Leopold en decir que para Stirner el Estado democrático es “más despótico que sus predecesores”<sup>958</sup>. Esto nos lleva directamente a nuestro último punto: el proceso de subjetivación.

Al comienzo del párrafo hemos visto que el Estado, para poder subsistir, tiene que sacrificar el individuo. La individualidad es la verdadera víctima sacrificial que el Moloch estatal necesita para poder sobrevivir:

No se puede concebir el Estado sin la dominación (*Herrschaft*) y la servidumbre (*Knechtschaft*), porque el Estado debe querer necesariamente ser el dueño de todos sus miembros; y esta voluntad lleva el nombre de “Voluntad del Estado”. Quien para existir tiene que contar con la falta de voluntad de los otros, es sencillamente un producto de esos otros, como el Señor es un producto del siervo. Si la sumisión llegara a cesar sería el fin de la dominación.<sup>959</sup>

Stirner se apropia de la dialéctica del amo y del esclavo, reproponiéndola como lucha entre el Estado y el individuo. Igual que la victoria del amo depende de la *voluntaria* renuncia, por parte del siervo, de su voluntad de afirmación, así el poder del Estado se basa en la renuncia de la voluntad

---

<sup>956</sup> *Ivi.*

<sup>957</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>958</sup> Leopold D., “A Left-hegelian Anarchism”, *The European Legacy*, Vol. 8, No. 6, pp. 777–786, p. 779.

<sup>959</sup> *Ibidem*, p. 198.

del individuo. La dominación, en pocas palabras, siempre tiene un elemento de aquiescencia y participación y nunca es un hecho “objetivo”<sup>960</sup>. Igual que en Hegel el amo debía su ser a la renuncia al combate por parte del esclavo, aquel que cede sobre su deseo, así en Stirner el Estado debe su existencia a la cesión de la voluntad de los individuos. Estando así las cosas, la recuperación de la voluntad desembocará en la destrucción del Estado: “mi voluntad individual es destructora del Estado”<sup>961</sup>. El poder, de lo visto, no es tanto una imposición, sino una con-cesión. Stirner recuerda al ya citado Etienne de la Boetie (pero también de Marcuse, Fromm, Wilhelm Reich y todos aquellos autores que plantearon la cuestión del poder en términos psicológicos). Como es sabido, el autor francés indagaba las motivaciones y las necesidades que nos mantienen dependientes de la autoridad:

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo<sup>962</sup>.

Según de la Boetie, estos hombre “miserablemente sometidos”, deben su condición no tanto a una fuerza mayor que los oprime, sino a cierta “fascinación” que tiene por “el nombre de uno”. Ningún poder se sostendría sólo en base a la coerción, que por si sola es insuficiente a mantener sometidos “los millones y millones de hombres”, dice de la Boetie. Lo que los atrapa en la telaraña del poder es una la fascinación subjetiva, que el autor describe como una especie de embrujamiento. De allí que toda resistencia tiene que ser un acto de retracción, que consiste en quitarle al poder un apoyo activo y dejarle al descubierto en su soledad<sup>963</sup>. De la Boetie veía en la costumbre y en el deseo de relucir a los ojos del tirano, los dos factores de aquiescencia activa, mientras para Stirner se trata más bien del deseo de cumplir con unos determinados roles identitarios (ser ciudadano, trabajador, hombre). En pocas palabras, para Stirner, toda dominación “objetiva” tiene un escenario escondido, en el cual el sujeto se hace *sujeto* del poder de manera voluntaria y activa. Veamos pues más de cerca cómo, según Stirner, el individuo llega a renunciar a su individualidad y convertirse en sujeto del poder, esto es, en alguien que desea libremente su dominación. Esta tarea no es algo nuevo: ya

---

<sup>960</sup> Aquí Stirner está siendo en esto totalmente “idealista”: el Estado es un “especto”, una “idea fija” que adquiere una esencia propia y autónoma, esto es en un Object, en la medida en que el sujeto olvida que el acto de su creación se debe a una “autorenuncia”, esto es, a una cedimiento del deseo del yo.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>962</sup> De la Boetie E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Ediciones Terramar, Buenos Aires, 2008, p. 45.

<sup>963</sup> En el capítulo precedente vimos que Pierre Clastres, precisamente remitiéndose a esta pregunta fundamental de de la Boetie, pensaba que la dominación no era algo inevitable, sino el fruto de una ruptura histórica, era el resultado de una caída de un mítico estado de gracias primitivo, donde la sociedad no todavía no estaba dividida entre dominadores y dominados (cfr. Clastres P., *La sociedad contra..op.cit.*)

hemos explorado, en el párrafo anterior, la manera en que la esencia humana, más bien que ser algo “interno” al individuo, es ello mismo una abstracción alienante, un “fantasma” que acecha más de cerca el individuo. Ella se convierte en algo sagrado, que impone al individuo toda una serie de comportamientos morales y normas racionales a las cuales él se tiene que conformar.

En esta óptica, también ha de leerse el mecanismo de funcionamiento del Estado moderno, que consigue gobernar a través de la aquiescencia, o “servidumbre voluntaria” de aquel sujeto que es el *ciudadano*. Stirner hace derivar la figura del ciudadano de los cambios histórico-jurídicos que tuvieron lugar con el paso de la Edad media a la época moderna. Si antes el individuo podía disfrutar de cierta “opacidad” que le garantizaba el sistema feudal de casta y corporación, con la Edad moderna él se ve desamparado y expuesto, directamente visible a los ojos del Estado. El individuo pierde así la identidad que tenía en el viejo sistema y viene a ser un “sujeto desnudo”, sin identidad, ni pertenencia particular. El individuo entra en contacto directo con el Estado como *ciudadano*: esta identidad, abstracta y “universal”, sustituye las viejas identidades particulares y constituye, como veremos enseguida, la subjetividad del poder liberal. Hay aquí cierto parecido entre Stirner y Marx. Marx también veía la sociedad medieval como un organismo cuyos elementos, tanto materiales como espirituales, estaban integrados entre ellos (en la forma del señorío de la tierra, del estamento o de la corporación) y al cuyo vértice estaba el monarca (la sociedad civil toda pues tenía carácter político). Allí, al individuo no tenía ninguna relación con el poder sino a través de los organismos políticos intermedios. Cuando este sistema colapsó, también se vino abajo el carácter político de la sociedad civil, que se rompió en sus componentes “básicas”, esto es los individuos. Así Marx lo explica en *Sobre la cuestión judía*:

La revolución política suprimió así el carácter político de la sociedad burguesa [...] Dejó en libertad el espíritu político, que se había como dispersado, disgregado, perdido en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo reagrupó de esa dispersión, lo liberó de su amalgama con la vida burguesa y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia ideal de esos elementos especiales de la vida burguesa. La ocupación y el puesto propios de cada uno quedaron reducidos a una significación meramente individual, dejaron de constituir la relación general del individuo con el todo del Estado [...] en su disolución, la sociedad feudal deja al descubierto el fundamento: el hombre; pero el hombre como era su fundamento en la realidad, el hombre egoísta<sup>964</sup>.

Pues la disolución del organicismo medieval descompone la sociedad en sus unidades básicas, esto es, los individuos egoístas y en competición entre ellos. Sin embargo, según Marx, esta ruptura ha

---

<sup>964</sup> Marx K., *Páginas Malditas..op.cit.* pp. 35-36.

sido necesaria y beneficiosa para lograr la *emancipación política*. El Estado se eleva a esfera separada y autónoma respecto de la sociedad civil; ello es el lugar de *la política* como esfera de indiferenciación donde los viejos particularismos son finalmente abolidos. Pero al mismo tiempo la sociedad civil pierde su carácter inmediatamente político, que tenía por la estructura organicista medieval, y se convierte en el espacio de competición y triunfo de los egoísmos del mercado<sup>965</sup>. La emancipación política por si sola es pues insuficiente para llegar a una más general emancipación. Ella, si por un lado procura autonomizar una esfera determinada, *la política*, de los particularismos de clase, religión, casta, etc., por el otro, mantiene una conflictividad en el seno de la sociedad civil. Esta fractura se refleja en un dualismo insoportable a nivel del sujeto:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos<sup>966</sup>.

La emancipación política, en pocas palabras, suprime las viejas formas de opresión, y de esta manera el Estado se “emancipa”, por ejemplo, de la religión (declarando la libertad de culto), de la propiedad (declarando que todos, independientemente de su nacimiento o culto, pueden ser propietarios, etc.). Pero, nota Marx, “el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre”<sup>967</sup>. Por esto, una verdadera emancipación no se puede limitar a la esfera de la política, sino que tiene que emancipar al hombre en su totalidad, esto es, tiene que ser *emancipación humana*. Más sencillamente: todos son formalmente iguales como *ciudadanos*, esto es dentro del marco del Estado, pero sigue habiendo diferencias entre *hombres* en la sociedad civil. Esta diferencia entre emancipación política y humana queda clara en la polémica con Bauer acerca de la cuestión judía. La propuesta baueriana de emancipar la sociedad civil de la tiranía religiosa a través de la secularización del Estado mismo es, para Marx, una medida insuficiente: aunque el Estado se emancipase de la religión, “no reconociendo ninguna religión”<sup>968</sup>, esto no tiene porque significar un mayor grado de emancipación. Hasta podría ser contra-productivo en caso de que la religión desaparezca del mapa político sólo para insinuarse más aún en la sociedad. Una emancipación real,

---

<sup>965</sup> Vimos también que Marx toma prestada de Hegel, pero la radicaliza ya que para él la verdadera trascendencia no se puede realizar en el interior del Estado moderno, sino más allá de ello. Marx, igual que Hegel, aboga para un Estado Total que, superando la conflictividad de la sociedad civil, se haga representante “universal” y expresión de los intereses de todos.

<sup>966</sup> *Ibídem*, p. 22.

<sup>967</sup> *Ibídem*, p. 20.

<sup>968</sup> *Ibídem*, p. 19.



esto es humana, sólo puede proceder, según Marx, de la sociedad civil. De hecho, y por lo que nos interesa aquí, emancipación política y emancipación humana se refieren cada una a un tipo de sujeto diferente: el *citoyen* la primera y el *homme* la segunda:

...el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa pasa por el hombre *propiamente tal, homme* a diferencia *del citoyen*, pues es el hombre en su existencia sensible, individual, *inmediata*; en cambio el hombre *político* no es sino el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo egoísta; el hombre *verdadero* en la del *ciudadano abstracto*. [...] La emancipación política es la reducción del hombre por una parte a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *independiente y egoísta*, por la otra al ciudadano, la persona moral. Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana<sup>969</sup>.

Este mismo concepto, Marx lo reafirma en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), donde sostiene que la comunidad (*Gemeinwesen*) no puede oponerse al ser individual:

Hay que evitar, sobre todo, el fijar de nuevo la Sociedad como una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. La manifestación de su vida –aunque no aparezca bajo la forma inmediata de una manifestación comunitaria de la vida realizada con otros y al mismo tiempo que ellos– es pues una manifestación y una afirmación de la vida social. La vida individual y la vida de la especie del hombre no son distintas, aunque –y ello de modo necesario– el modo de existencia de la vida individual sea un modo particular o más general de la vida de la especie o que la vida de la especie sea una vida individual más particular o más general<sup>970</sup>.

En conclusión: por un lado Marx saluda felizmente la época burguesa porque gracias a ella ha sido posible la emancipación política, pero por el otro la condena por haber obstaculizado la verdadera

---

<sup>969</sup> *Ibidem*, p 37.

<sup>970</sup> La atención de Marx hacia la individualidad es evidente ya en los *Manuscritos Económico-filosóficos*, escritos entre Abril y Agosto de 1844 (el *Der Einzige* salió el octubre del mismo año), donde Marx, junto con Engels, tomaba partido para una defensa de la individualidad: “el hombre el un individuo único, y es precisamente esta particularidad que hace de él un individuo”. Marx distinguía entre individualismo e individualidad, en la línea de la distinción hegeliana entre auto-afirmación (en la esfera de la sociedad civil y su “sistema de las necesidades”), y la auto-determinación (que sólo puede tener lugar al nivel del Estado). El individualismo, según Marx, domina el la sociedad capitalista y es precisamente el mayor obstáculo al desarrollo de una individualidad libre. El individuo en cambio es el *zoon politikón*, el ser que, para formarse, precisa de la sociedad. Marx de hecho utiliza el término alemán *Gemeinwesen* tanto para referirse al individuo (*ein Gemeinwesen*), como a la sociedad (*das Gemeinwesen*) y rechaza por lo tanto, como hace Stirner, la separación categórica entre el individuo y la sociedad (cfr. Marx K., *Manuscritos..op. cit.*)

emancipación, la emancipación humana. La burguesía ha “seccionado” el hombre, dividiéndolo entre el *bourgeois*, esto es el egoísta como prototipo de la sociedad burguesa, y el *citoyen*, esto es el individuo moral. El liberalismo entonces ha por un lado creado un sujeto abstracto y “universal”, esto es el *citoyen*, como hombre político, y por el otro ha confundido el *bourgeois*, es decir el hombre egoísta, por el *homme* en cuanto tal en su estado natural (y entonces como hombre apolítico). La figura del ciudadano es una abstracción en un sentido literal, porque ella está abstraída del mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado etc., es decir, de las bases de la vida material. Pues, según Marx, “al igual que el hombre es mucho más que el ciudadano, y la vida humana mucho más que la vida política”<sup>971</sup>. Habrá emancipación humana sólo cuando el hombre/universal absorba el ciudadano/particular. Se trata, en pocas palabras, de que el hombre recupere su unidad, de que el individuo particular cobre conciencia de su ser como ser social.

Este breve excursus sobre la diferencia, en el joven Marx, entre emancipación política y emancipación humana, y entre las dos identidades de *citoyen* y *homme*, nos sirve para mejor entender la genealogía del ciudadano tal y como la plantea Stirner. No cabe duda de que Stirner fuera influido por *Sobre la cuestión judía* (como veremos comparando unos pasos de gran semejanza) ni tampoco que la genealogía stirneriana, comparada con la de Marx, parezca sencilla y sin profundidad. Stirner por ejemplo falla en diferenciar entre ciudadano y hombre (como le acusa Marx), que a menudo hasta utiliza como sinónimo. De ahí que Stirner no distinga entre “procesos” de emancipación, como se desprende de la propuesta por “solucionar” la cuestión judía:

Se toma la antítesis en un sentido demasiado formal y demasiado restringido cuando uno se dedica simplemente a “resolverla” para dar lugar a una “síntesis”. Se debería, por el contrario, acentuar aún la oposición. En cuanto judío y cristiano, no están aún bastante radicalmente opuestos, no están en desacuerdo más que con motivo de la religión [...] sólo cuando se conozcan a fondo, cuando cada uno de ustedes se afirme único desde los pies a la cabeza, podrá cesar esa opinión que no han hecho hasta el presente más que disimular. Entonces, en fin, la antítesis será resuelta, pero por la sola razón de que una más fuerte la habrá absorbido<sup>972</sup>

Vemos entonces que, mientras Marx proponía una reconstrucción del sujeto como hombre, a través de la superación de la abstracción del ciudadano y, a la vez, del reconocimiento del ser social del individuo, Stirner propone una fractura. Mientras Marx procuraba re-componer la dispersión de las “mónadas aisladas” en conflicto entre ellos, Stirner quiere llevar el conflicto al extremo. Allí donde

---

<sup>971</sup> Marx K., *Paginas Malditas. Sobre..op.cit.*, p. 84.

<sup>972</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 211.

Marx explicaba el conflicto de la sociedad civil en términos de choque entre individualidades sueltas, individuos robinsonianos que se relacionan el uno al otro cómo mercancías, Stirner quiere acuciar el choque entre las particularidades. Según él, el conflicto que tiene lugar en la sociedad civil sigue siendo “demasiado formal” porque quien se confronta son las identidades, esto es, las *esencias* (el judío que se enfrenta al cristiano, etc.) y sólo cuando estas particularidades radicalizarán su diferencia, esto es, sólo cuando se convertirán en Únicos, entonces la antítesis entre ellas será resuelta. Si quisiéramos “actualizar” el discurso, diríamos que Stirner no es un pensador de la *diferencia*, entendida como afirmación de las particularidades, sino del egoísmo. La particularidad, para él, sigue siendo una forma de esencialismo, ya que es una reivindicación de alguna verdad que entraña la identidad. Hoy en día, Stirner sería un crítico feroz de las así dichas *identity politics*.

Si entonces el análisis de Stirner es en un principio más pobre, también a nivel histórico, de la de Marx, su originalidad está en otro sitio. Stirner detecta en la “individualidad desnuda” un tipo de subjetividad específica, esto es, el sujeto del poder. El orden liberal, en otras palabras, tenía que quebrantar toda relación o apego del individuo a una comunidad determinada, una fe, una casta, etc., esto es, tenía que vaciar el individuo de sus ataduras tradicionales, para así crearlo de nuevo. Este individuo es precisamente el *ciudadano*:

Se permaneció “ciudadano”, se permaneció hombre “legal”, leal; se creyó uno tanto más legal cuanto se abolían más racionalistamente las viejas leyes, cojas, para rendir homenaje al “espíritu de la ley”<sup>973</sup>

El sistema burgués pues, necesitaba que el individuo se despojase de todas las identificaciones que le mantenían atado a una particularidad. Sólo así podía convertirse en un individuo abstracto y universal: el ciudadano. No hemos entonces de confundir, más allá de la semejanza formal entre la identidad del ciudadano tal y como lo describe Marx y él de Stirner. Stirner recoge la idea marxista del ciudadano como figura abstracta, pero no se limita a esto: el ciudadano no sólo es una abstracción que esconde los conflictos reales dentro de la sociedad civil sino que, igual que el Hombre, es él mismo una construcción del poder. El ciudadano, según Stirner, es una abstracción en el sentido de que es una “aparición fantasmal” a la cual el individuo se tiene que conformar. Stirner lo dice muy claramente: el Estado es irrespectuoso del individuo y sólo quiere “hacer de Mí otro Yo, un buen ciudadano”<sup>974</sup>. El Estado moderno, igual que la Iglesia antes de ello, tiene entonces una vocación “redentora”: ello pide al individuo que sea Hombre y buen ciudadano, esto es, que se

---

<sup>973</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>974</sup> *Ibidem*, p. 319.

conforme a una serie de normas, de comportamientos correctos, a una determinada moral, etc. Igual que la Iglesia, el Estado también tiene una dimensión autoritaria ya que ello también decide acerca de cuál es la misión del individuo, censurando aquellas conductas y comportamientos que no se adaptan a este propósito. Mucho más que el viejo sistema feudal, el sistema burgués niega la individualidad y procura transformarle en un miembro respetable de la sociedad, en un sujeto:

El Estado [...] descubre su hostilidad respecto a mí, exigiendo que Yo sea un Hombre, lo que supone que podría no serlo y pasar a sus ojos como un no-hombre; convierte la Humanidad en un deber [...] Así, no debo ser un egoísta, sino un hombre “de buenas ideas y de buenas obras”, o, dicho de otro modo, un hombre moral. Ante el Estado y su organización, debo ser impotente, respetuoso, etc. [...] El mundo que crea el creyente (Espíritu creyente) se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (Espíritu Humano), se llama Estado<sup>975</sup>

Enseguida Stirner pasa a describir las técnicas a través de las cuales el individuo es construido como ciudadano. La primera es, retórica y prácticamente, lo de la *igualdad*. El orden liberal presume de haber abolido las desigualdades de casta y ceto. Por definición, todos los hombres son iguales en cualidad de ciudadanos. Igual que los demás, el ciudadano está sujeto a los mismos derechos y a los mismos deberes frente al Estado. Además, el lema del liberalismo (y la piedra angular de todas las constituciones modernas) es precisamente: igualdad de derechos de todos frente al Estado. Sin embargo, esta noción de igualdad no acaba convenciendo a Stirner. No sólo porque, como se intuye, ella es irrespetuosa del individuo concreto, ya que reduce las diferencias entre individuos a un ideal uniformador (el ciudadano). Pero sobre todo porque el discurso sobre la igualdad esconde una más luciferina estrategia del Estado: una gobernabilidad más perfecta. Igualdad quiere decir, según nuestro filósofo, igual sometimiento de todos a la autoridad, total conformidad a los deberes y los quehaceres que el Estado dicta:

¿Qué significa esta igualdad? Simplemente que el Estado no tiene en cuenta mi persona, que yo soy a sus ojos igual que cualquier otro, y que no tengo mayor importancia para él [...] Somos, bajo ese punto de vista, todos iguales ante él y ninguno tiene más o menos derechos que otro [...] Igualdad de los derechos políticos significa, entonces, que cada cual puede adquirir todos los derechos que el Estado tiene para distribuir, si cumple las condiciones requeridas<sup>976</sup>

Stirner entrama aquí la figura del ciudadano con las nociones de igualdad y la de derechos. Para que haya derechos tiene que haber antes un sujeto de derecho, esto es el ciudadano, que se conforme a

---

<sup>975</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>976</sup> *Ibidem*, p. 107.

determinadas pautas de conducta. En pocas palabras, la igualdad liberal, tal y como la analiza Stirner, es una técnica específica de gobernabilidad ya que ella crea una unidad a partir de la dispersión. La unidad así creada se llama precisamente ciudadanía, que es la condición común de aquellos que son iguales a los ojos del Estado. La faceta teológica de la argumentación es evidente (y remite a la diferencia de cuño paulino entre los hijos de Dios y los hijos del diablo):

Este civismo consiste en la idea según la cual el Estado es todo [...] Bajo este punto de vista, el mérito supremo es ser buen ciudadano; no hay nada superior, a no ser, cuando mucho, el viejo ideal de buen cristiano<sup>977</sup>

La condición de subordinación del ciudadano frente al Estado, como hemos visto antes, es la misma del feligrés antes Dios. La igualdad, por así decirlo, es la verdadera condición del sometimiento: si todos los hombres son hijos de Dios, e iguales entre ellos, asimismo todos los ciudadanos son iguales a los ojos del Estado.

Una segunda técnica que el Estado moderno utiliza para transformar los individuos en ciudadanos es lo que se podría llamar una “exclusión inclusiva”. Si toda normalización, para ser eficaz, tiene que ir acompañada por una exclusión hay, sin embargo, determinadas subjetividades que se escapan de este encorsetamiento, como el proletariado, los pobres, las prostitutas, los vagabundos, el jugador de azar:

La burguesía se reconoce en su moral, estrechamente ligada a su esencia. Lo que ella exige ante todo, es que se tenga una ocupación seria, una profesión honorable, una conducta moral. El estafador, la prostituta, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el bohemio, son individuos inmorales y el burgués experimenta por esas personas sin costumbres la más fuerte repulsión. Lo que les falta a todos es esa especie de derecho de domicilio en la vida que da un negocio sólido: medios de existencia seguros, rentas estables, etc.; como su vida no se apoya sobre una base segura, pertenecen al clan de los individuos peligrosos, al peligroso proletariado: son individuos que no ofrecen ninguna garantía y no tienen nada que perder, ni nada que arriesgar<sup>978</sup>.

---

<sup>977</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>978</sup> Léase la cita completa: “Se podría reunir bajo el nombre de vagabundos a todos los que el burgués considera sospechosos, hostiles y peligrosos. El vagabundo desagrada al burgués y existen también vagabundos del espíritu (intelectuales), que, ahogados bajo el techo de sus padres, van a buscar lejos más aire y más espacio. En lugar de permanecer en el rincón del hogar familiar removiendo las cenizas de una opinión moderada, en lugar de sostener las verdades indiscutibles que consolaron y tranquilizaron a tantas generaciones anteriores, saltan las barreras que encierran el campo paterno y se van, por los caminos audaces de la crítica, adonde los lleva su invencible curiosidad. Esos vagabundos extravagantes entran en la clase de las personas inquietas, inestables y sin reposo, como los proletarios, y cuando crean sospechas de la falta de domicilio moral, se les llama rebeldes y exaltados”. (*Ibidem*, p. 117). Valdría decir, aunque Stirner calle sobre este punto, que la prostituta, el ladrón, el criminal, etc. esto es aquellos que no trabajan o cuyo trabajo no sea respetable, se vean retirados su estatus de iguales. Roberto Calasso elabora una reflexión original acerca de la hostilidad de Marx hacia Stirner. Según el autor italiano el rencor del pensador de Treviri hacia los

Aquí Stirner no está haciendo el ingenuo elogio de “aquellos que le sociedad rechaza”, tal vez como subjetividades resistentes a la conformidad imperante. Nada de más lejos. Está afirmando que el proceso a través del cual el Estado liberal consigue gobernar siempre está basado en una exclusión: quien se sale del Estado también se sale de la humanidad, nos dice, y quien sale afuera de la humanidad es inhumano. Sin embargo, como veremos más claramente a la hora de hablar del *Un-mensch*, del no-hombre stirneriano, esta excusión misma crea las condiciones por una resistencia al poder.

En conclusión: la descripción de las técnicas de gobernabilidad que nascen con el Estado moderno hace de Stirner un lúcido testigo del nacimiento de una nueva forma de poder que ya no se basa en la represión del hombre, sino en su producción. El liberalismo ya no necesita reprimir el individuo, si este se conforma, además voluntariamente, a una conducta adecuada: la del buen ciudadano. Stirner es tal vez el primer pensador que logra ver en el liberalismo una técnica nueva que consigue gobernar *a través de* los individuos y no sobre ellos. Por esto, dan en el blanco aquellos autores contemporáneos que han visto en Stirner un precursor de Foucault<sup>979</sup>. Como es sabido, el pensador francés abandona la teoría política clásica, que estudiaba el poder en términos soberanía, derecho, y contrato, para analizarlo como fenómeno social, es decir difundido, descentralizado y co-extensivo a la vida social. Foucault abandona pues la “lógica del sitio”, que concibe el poder como algo situado en una institución precisa (el Estado), a favor de un estudio de flujos del poder, esto es, su circulación a través de múltiples discursos, prácticas, técnicas, etc. que entrañan toda la sociedad. Con ello, Foucault procura superar aquella que llama la “hipótesis represiva”, en base a la cual el poder oprime “desde afuera” la esencia humana. Esta hipótesis, difundida según Foucault entre pensadores como Hegel, Freud y Marcuse entre otros, también es el punto de partida de la teoría política anarquista. Según Foucault en cambio:

las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones

---

pequeños burgueses se debe al gusto de Marx para los clásicos, para el cual las formas sólo podían ser claras y netas. Es decir, el aristocrático tiene un determinado perfil, así como el burgués o el proletario. Aquello que está en el medio, en el “entre” de estos perfiles es para Marx el mal más absoluto. Lo que lo enturbia es el carácter metamórfico y plasmable de ellos, es decir, su falta de una fisionomía precisa que les permite convertirse en cualquier cosa. Estando así las cosas, afirma Calasso, Stirner no podía no ser un pensador peligroso para Marx, y no porque el Único fuera un modelo antropológico pequeño burgués, como los dos sostuvieron por razones oportunistas, sino porque él rompía con la lógica de clase y “venía a arruinar la representación sagrada de la historia”. Éste era el pecado imperdonable por excelencia, (Callasso R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 333-334)

<sup>979</sup> Me refiero aquí al ya citado trabajo pionerístico de Andrew Koch (cfr. Koch A., “Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism” *The Philosophy of the Social Sciences*, 23: 3, Septiembre 1993, pp. 327-351). En tiempos más reciente, una gran contribución en la relación de Stirner y el post-estructuralismo, la debemos a Saul Newman (cfr. Newman S., ‘Politics of the ego: Stirner’s critique of liberalism’, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*— CRISPP, Vol. 5 (3) Autumn 2002, pp. 1–26; Newman S., ‘War on the State: Deleuze and Stirner’s Anarchism’, *Anarchist Studies*, 9(2), 2002, pp. 147-164)

(procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes<sup>980</sup>

De hecho, si el poder no tuviese por función más que reprimir, censurar o excluir, o sea si se ejerciese sólo en la forma negativa, sería muy frágil. En cambio su fuerza actual se debe al hecho que interviene al nivel del deseo y del saber. Según Foucault, en las mallas del poder,

.. los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras: el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. [...] no se trata de concebir el poder como algo que doblega a los individuos y los despedaza. [...] El individuo no es el vis-á-vis (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido<sup>981</sup>

En conclusión, tanto Foucault como Stirner procuran demoler aquellas doctrinas políticas que arraigan en el humanismo ilustrado, y que conciben la liberación como una liberación de la negatividad del poder. Seguir subscribiendo esta lógica maniquea, que opone al poder un contrapoder puro e incontaminado, significaría seguir fracasando en un conocimiento de las dinámicas del poder contemporáneo. Habría en cambio que “desplazar los acentos y hacer aparecer mecanismos positivos”<sup>982</sup>. Stirner es alguien que, por así decirlo, acepta el reto foucaultiano *ante litteram*. Su análisis del orden liberal, tal y como lo hemos explicado en este apartado, va en una dirección decididamente foucaultiana. La descripción de la nueva relación, directa y sin obstáculos, entre el Estado y el ciudadano, la analogía del ciudadano con el feligrés, el afán de conformarse a las conductas del buen ciudadano. etc. indican clara e inequívocamente que estamos ante un tipo nuevo de poder. Que no reprime sino produce. Stirner ha tenido el mérito de detectar lo que Saul Newman define una nueva operación del poder que se le escapó por completo a las teorías políticas como el anarquismo. Él describe un proceso de subjetivación en el cual “el poder no funciona a través de la represión, sino construyendo el individuo cómo sujeto político y gobernando a través de él”<sup>983</sup>. Como de la Boetie antes de él, Stirner procura desentrañar las motivaciones de la *servidumbre voluntaria* y las halla en la renuncia del individuo al egoísmo para convertirse en el Hombre moral, en el buen ciudadano, pero también trabajador (como veremos en el siguiente

---

980 Foucault M., *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 1998. p. 115.

981 Foucault M., *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 2010, p. 32, p. 32.

982 Foucault M., *Microfísica...op.cit.*, p. 155.

983 Newman S., *From Bakunin...op.cit.*, p. 63. Según Newman, Stirner habría desvelado, mucho antes de Deleuze, Guattari, Foucault y otros, el “paradigma del poder post-jurídico y post-represivo que opera a través del auto sometimiento (Newman S., *Power and...op.cit.*, p. 21).

apartado sobre el “liberalismo social”). Por esto, cualquier intento de liberación, según Stirner, está destinado al fracaso si antes no va acompañado por una auto-liberación, que Stirner llama “propiedad” (*Eigenheit*), de aquellas formas de subjetivación y dependencia psicológica que nos mantienen unidos al Estado. Lo que tiene que ser atacado es, ante que el Estado como institución, el apego psicológico al Estado. Es, en otras palabras, la necesidad de sentirse ciudadanos y Hombres antes que Únicos.

### 3.2.2. Contra la sociedad. La crítica al socialismo.

La segunda ideología que pasa por el bistrú de Stirner es el liberalismo social. Aunque la crítica de esta ideología no llegue ni siquiera a diez páginas, aquí Stirner trata temas como el trabajo, la propiedad, la competencia, el rechazo a la sociedad, que han ocasionado vivas polémicas con marxistas, anarquistas y liberales y que, más en general, han hecho de Stirner el *enfant terrible* de la filosofía política moderna. No siempre la argumentación de Stirner sobre estos temas es transparente, y esto ha originado inevitables malentendidos sobre su filosofía, que ha sido vista como una defensa del libre mercado y de la competencia económica. Nada más lejos de su propósito. Analicemos pues estas temáticas, empezando por aquello que tal vez es el asunto más espinoso: la cuestión de la propiedad (*die Eigentumsfrage*).

Hemos visto que el modelo stirneriano se basa en una “dialéctica regresiva”, donde los tres liberalismos (el político, el social y el humano), son uno la “superación” del otro por lo que respecta a la eliminación del egoísmo. Cada ideología supera (hegelianamente) la precedente incorporando en ella sus instancias y sus promesas; así, el socialismo quiere llevar a cabo aquella felicidad y aquel bienestar para todos que el liberalismo prometió, pero sin ser capaz de realizar. El comunismo es, para Stirner, una ideología bifacética que, si por un lado quiere deshacerse del capitalismo, por el otro asume sus instancias y reproduce sus dinámicas. En este sentido, ello viene a rescatar los sueños rotos del capitalismo: *incorpora* las instancias liberales de bienestar generalizado e igualdad entre los hombres, pero a la vez las quiere *transcenderlas* en dirección de una mayor igualdad entre los hombres. De hecho el capitalismo aún guardaba un germen de egoísmo en la forma de la propiedad privada (*Eigentum*) y es precisamente esto que el comunismo quiere combatir. Aunque el liberalismo hubiera abolido la desigualdad entre siervo y señor, había sin embargo mantenido la desigualdad en la forma de la propiedad como disparidad entre el rico y el pobre. Las diferencias de propiedades era lo que hacía que las personas no fuesen iguales o, para decirlo en las palabras de



nuestro autor “si las personas son iguales, no sucede lo mismo con las propiedades (*Besitzung*)”<sup>984</sup>. La cuestión de la propiedad era entonces la traba contra la cual el capitalismo se topaba y el último bastión del egoísmo que el comunismo se apresura a demoler:

Suprimamos, entonces, la propiedad personal. Que ninguno posea nada, que todos sean indigentes. Que la propiedad sea impersonal, que pertenezca a la Sociedad. Ante el propietario supremo, todos nos convertimos en iguales, iguales personas, iguales indigentes, nulidades. Por ahora, alguien puede ser, respecto de su vecino, un pordiosero, un pobre diablo; pero en adelante toda distinción se borra, pues todos son indigentes, y la sociedad comunista se resume en lo que puede llamarse la indigencia generalizada<sup>985</sup>.

El comunismo se arroja contra de esta desigualdad, reivindicando una igualdad real y no sólo legal o formal. El rabioso grito que Stirner mete en la boca del comunismo es entonces “¡Convirtamos a todos en indigentes! Si nadie tiene nada, todos tendrán”<sup>986</sup>. Pero recuérdese que, según Stirner, la modernidad coincide con la más completa espectralización del mundo y la dominación más perfecta sobre el individuo. Por lo tanto, así como el liberalismo político había abolido la desigualdad entre amo y esclavo, donde este último “se liberaba” del amo como individuo, que luego retornaba como aparición espectral (bajo la forma del Estado y de la Ley), lo mismo pasa con el comunismo: aquí, se abole la propiedad como posesión individual, que luego retorna como propiedad espectral y sagrada. En ambos casos, hay un mismo proceso: lo que es propio del individuo se le arrebató para imponérselo como objeto sagrado, abstracto e impersonal. Igual que en el liberalismo nadie comandaba personalmente, sino sólo el Estado, así en el comunismo nadie posee sino la sociedad. Esta y sólo esta es el supremo propietario de todo: ella otorga los bienes a cada cual según su necesidad y según su trabajo, y se convierte en el nuevo Dios al cual el individuo debe obediencia absoluta. Ella ocupa el sitio que ocupaba el Estado en el liberalismo y hasta llega a oprimir el individuo de una forma mucho más sutil. Bajo el comunismo desaparece por completo aquella diferencia, en términos de propiedad, que los individuos aún seguían teniendo en el régimen liberal. Aboliendo la propiedad privada, ya no queda nada, en el comunismo, que diferencie los individuos entre sí.

Ahora bien. De lo dicho hasta ahora, parece que nuestro filósofo esté defendiendo la propiedad privada y las desigualdades que ella conllevaba, así como parece preferir el sistema liberal al comunista. El primero, a pesar de todo, seguía tutelando el egoísmo y las diferencias entre individuos, aunque en la forma de la disparidad entre ricos y pobres. Además, junto a la defensa de

---

<sup>984</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 118.

<sup>985</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>986</sup> *Ivi.*

la propiedad privada, Stirner propugna otros valores “liberales”, como el fuerte sentido de la individualidad (aquello que Ayn Rand llamaba “la virtud del egoísmo”), el rechazo a la autoridad y al control estatal, la hostilidad a la Sociedad, vista como un agregado artificial y opresivo del individuo, etc. Todo concurre para tener una imagen de Stirner como de un defensor de la utopía neoliberal, donde individuos/propietarios compiten libremente para maximizar sus ganancias (a consta de los demás). Una especie de thatcheriano *ante litteram* en pocas palabras. De hecho esta interpretación, empezada por los mismos Marx y Engels, ha encontrado respaldo académico a lo largo de los años. Ulrike Heider por ejemplo, tratando del árbol genealógico del anarco-capitalismo, cuenta Stirner entre los fundadores del anarquismo individualista y “del laissez-faire liberal”. Stirner, según Heider, no quiere sólo “abolir el Estado, sino también la sociedad como una institución responsable por sus miembros”<sup>987</sup>. De ahí que la propiedad, que el individuo conquista a través de la guerra con los demás, constituiría la única identidad “legítima” para él. También un estudioso atento como Antimo Negri afirma que “se puede atribuir a Stirner la idea según la cual la única sociedad posible es la burguesa” y que la unión de los egoístas (*Verein des Egoisten*) de Stirner es al final y al cabo el sistema comercial de Smith. Según Negri, Stirner “opta por un ultraliberalismo y/o ultraliberismo al cuyo centro doctrinal hay la absolutización de la sociedad civil que obedece a una única ley: la competencia”<sup>988</sup>. El tema del *Eigentum*, en pocas palabras, ha sido ubicado en un marco más grande y se lo ha leído conjuntamente con otras cuestiones, como la competencia, el rechazo a la sociedad, la valorización del individuo etc. Esta lectura, como demostraremos enseguida, peca de un vicio muy preciso: querer ver en la crítica stirneriana una propuesta político-social concreta, confundiendo la *pars destruens* con la *pars construens* del discurso stirneriano. Sin embargo el mismo Stirner es parcialmente responsable de las confusiones acerca de su obra ya que, al definir la propiedad, pasa del plano económico al ontológico y no siempre resulta fácil entender a cual de los dos se refiere. Leamos entonces a Stirner:

Cuando los socialistas [...] suprimen la propiedad, no son capaces de observar que esa propiedad se perpetúa bajo la forma de individualidad (la propiedad de uno mismo). ¿No existe otra propiedad que el dinero y los bienes materiales? ¿Cada uno de mis pensamientos, cada una de mis opiniones (*Meinung*), no me son igualmente propios, no son míos (*ein Mein*)?<sup>989</sup>

Marx no tardó en burlarse de esta “confusión” de Stirner. La doble naturaleza, material e inmaterial, que Stirner atribuye a la propiedad es, según el pensador de Treviri, un hábil abracadabra lingüístico

---

<sup>987</sup> Heider U., *Anarchism, Left, Right and Green*, City Lights, San Francisco, 1994, pp. 55-59.

<sup>988</sup> Negri A., *Il filosofo e il lattaio. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano, 2005, p. 164.

<sup>989</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 132

al cual acude Stirner para confundir las cartas en la mesa. Stirner explotaría la relación etimológica entre “propiedad” (*Eigentum*) y “proprio” (*Eigen*) y de esta manera convertiría aporreada y serenamente la propiedad real, esto es la propiedad privada, en un concepto abstracto, en una idea. Stirner usa la ambivalencia, presente en muchos idiomas, de la pareja propiété/property, (pero también valeur/value, échange/exchange) que indica una relación económica y a la vez una calidad personal, y así “puede fácilmente hacer una brillante serie de nuevos descubrimientos económicos, sin saber una palabra de economía”<sup>990</sup>. A través de este truquito, Stirner asimilaría dos conceptos muy distintos: la propiedad externa y “objetiva” (que los comunistas quieren abolir) y lo que es propio del individuo (como el *tener* dolores de vientre, en el ejemplo sarcástico de Marx). Sólo así, como por magia, Stirner saca la consecuencia de la imposibilidad de abolir la propiedad. Si Marx no está totalmente equivocado en reprocharle a Stirner cierta facilonería en asimilar la *propiedad* privada a lo *proprio*, pasando por alto los procesos históricos de acumulación y privatización de la propiedad, sin embargo la intención de Stirner es otra. Esta “confusión” entre el plano material y el plano ideal se debe, sospechamos, a la voluntad de polemizar con el Hegel de la *Filosofía del derecho*. En el apartado “La toma de posesión”, el pensador de Jena teorizaba la propiedad privada como una extensión de la individualidad. La primera era la “objetivación” de las calidades de la segunda y por ello un ataque a la propiedad privada era también un ataque a la persona:

Puesto que la sustancia de lo que por sí constituye mi propiedad, consiste en su exteriorización, es decir, su no sustancialidad —frente a mí, ella no es mira final en sí misma— la exterioridad realizada es el uso o la utilización que hago de ella; el uso íntegro o la utilización, es la cosa en toda su amplitud, de suerte que, si el uso me corresponde, Yo soy el propietario de la cosa, de la cual más allá de la entera amplitud del uso nada queda que pueda ser propiedad de otros<sup>991</sup>

Stirner recupera esta noción de propiedad sólo para abandonarla casi de inmediato. Igual que Hegel, Stirner también comparte la idea de que la propiedad es la extensión del individuo, pero precisamente por esto ella no puede ser sólo “algo”, es decir una sustancia, sino que tiene que entrañar la propia “esencia” del individuo. De no ser así, la propiedad sería algo “sagrado”, hacia la cual el individuo tendría aquel temor reverencial que se tiene a contacto con lo sagrado. Y es precisamente lo que hacen la burguesía y su filósofo (así Stirner gustaba llamarle a Hegel):

Propiedad, en el sentido burgués de la palabra, significa propiedad sagrada, así es que yo debo respetar tu propiedad. “¡Respeto a la propiedad!” Así, los políticos verían con gusto a cada cual poseer su

---

<sup>990</sup> Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 267.

<sup>991</sup> Hegel G.F., *Filosofía del Derecho..op.cit.*, p. 85.

La propiedad pues, no se puede reducir sólo a su dimensión material. Ella es y a la vez no es la cosa, o mejor, es la cosa en tanto que ejercicio de mi potencia sobre ella. Stirner es claro al respecto:

...mi propiedad no es una cosa, puesto que las cosas tienen una existencia independiente de Mí; sólo mi poder es mío. Este árbol no es mío; lo que es mío, es mi poder sobre él, el uso que Yo hago de él. Pero ¿cómo se pervierte la expresión de mi poder sobre las cosas? Se dice, Yo tengo un derecho sobre este árbol, o bien, es mi legítima propiedad. Si lo he adquirido, es por la fuerza. Se olvida que la propiedad sólo dura mientras el poder permanece activo; o más exactamente, se olvida que el poder no existe por sí mismo, sino por la fuerza del Yo (*gewaltingen Ich*), y no existe más que en Mí, el poderoso (*Gewaltingen*)<sup>993</sup>.

La noción de propiedad, tal y como Stirner la formula, nunca puede ser reducida sólo a un objeto, sino que es un tipo de relación de apropiación, que hace que el objeto mismo pierda sus características sagradas y ajenas. Por esto, está en lo cierto Carlo Sini cuando afirma que, en Stirner, “propietario no es una característica o una calidad del individuo, de un hombre, de una sustancia, de un ser: propietario deber ser entendido aquí como “tener poder””<sup>994</sup>. La propiedad pues consiste en el tener poder, en la “pura potencia en acto”. Acerca de los límites de este poder, el propio Sini se apresura a señalar que se trata de un poder limitado y circunscrito, que de ninguna manera se puede comparar con lo de Dios. El poder del único, de hecho, se confronta continuamente con su propia volatilidad, con el “no-poder” (esta reflexión nos será útil a la hora de discutir la figura del único, que muchos autores, comenzando por Feuerbach, han comparado demasiado rápidamente a una suerte de Dios mortal). La propiedad, en conclusión, coincide con la cosa, con el objeto exterior, sólo en la medida en que la cosa es hecho objeto de mi poder sobre ella. De no ser así, la cosa misma sería “sagrada”. Pensar la propiedad sólo como algo, y no como mi poder sobre (este) algo sería, según Stirner, conceder a la propiedad un estatuto aurático y, por ende, intocable:

Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión<sup>995</sup>

Sólo cuando la propiedad como objeto se convierta en lo propio como “capacidad del sujeto de”,

---

<sup>992</sup> Stirner M., *op.cit.*, p 252.

<sup>993</sup> *Ibidem*, p. 281

<sup>994</sup> Sini C., “Stirner, Nietzsche e l’ambiguità dell’individuo moderno”, en AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, (Pietro Ciaravolo eds), Editoriale B.M. Italiana, Roma 1984., p. 198.

<sup>995</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 45.

será de verdad mi propiedad. Por esto la propiedad no puede ser algo diferente, como en cambio querría Hegel, de la capacidad del sujeto de apoderarse de algo y mantenerlo como mío, esto es, mi posesión:

el Derecho romano define la propiedad *jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur*, un derecho exclusivo e ilimitado. Pero la propiedad tiene por condición el poder, lo que está en mi poder es mío. En tanto que mantengo mi situación de poseedor de un objeto, sigo siendo su propietario; no lo seré si se me escapa, sea cualquiera la fuerza que me lo arrebatase (el hecho, por ejemplo, de que Yo reconozca que otro tiene derecho a él). Propiedad y posesión vienen, pues, a ser lo mismo. No es un derecho exterior a mi poder el que me hace legítimo propietario, sino mi poder mismo y sólo él; si lo pierdo, el objeto se me escapa<sup>996</sup>.

Y en otro paso:

¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de apoderarme de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título<sup>997</sup>

Estas últimas dos citas ilustran aún más claramente la noción stirneriana de propiedad: la propiedad de algo (no importa de qué objeto, material o inmaterial se trate) depende totalmente de la capacidad del individuo de apoderarse de ello. La “confusión” que Marx le reprocha entre la propiedad material y objetiva (la propiedad privada) y la propiedad inmaterial (las ideas), a pesar de la ambigüedad, no es en realidad ninguna confusión ya que, para Stirner, tanto la propiedad de la cosa, como de un sentimiento por ejemplo, responde a la misma lógica: algo es mi propiedad sólo en la medida en la cual soy capaz de ejercer un poder sobre ellas. Lo propio es entonces la capacidad (la fuerza) del individuo de quitar a lo externo su “extrañeza” (*Fremdheit*), su “sacralidad” y hacer de ello su posesión. Toda apropiación, para Stirner, comienza con lo que, con Agamben, podríamos llamar un acto de profanación, cuya finalidad es la de quitar la sustancia sagrada del objeto profanado y restituirlo al libre uso por parte del individuo<sup>998</sup>. Apropiarse de algo, en

---

<sup>996</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>997</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>998</sup> Dice Agamben: “Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba “profanar”. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrilego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente “sagradas”) o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente “religiosas”). Y si consagrar (sacrare) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar

conclusión, significa destruir este algo, consumirlo, fagocitarlo, aniquilarlo. No se equivoca entonces Roberto Escobar cuando otorga a la noción de propiedad stirneriana una dimensión más amplia y “mundana”, en base a la cual “la realidad del mundo del único llega hasta donde llega la posibilidad de que él sea el propietario”<sup>999</sup>.

Esta manera de entender la propiedad, conlleva otorgar un papel fundamental al uso de la fuerza (*Mach, Vermögen, y a veces Gewalt*). De hecho según Stirner, el derecho (*Recht*) sobre algo no depende ni de un derecho natural (según decían los iuspositivistas) ni tampoco de un contrato entre las partes (según el modelo de la sociedad burguesa), sino sólo de la potencia para apropiarse de ella y nada más. La propiedad es entonces un asunto de autolegitimación del potente (*gemachtigen*): el propietario es aquel que es capaz, como ha dicho Carlo Menghi con una expresión muy eficaz, de *subjetivar el derecho*<sup>1000</sup>. El propietario ya no es sujeto *al* derecho sino que es el sujeto *del* derecho; él no respeta el derecho formal sino que, a través del uso de la fuerza, crea su propio derecho. Él individuo propietario niega toda validez al derecho objetivo y formal, para convertirse él mismo en hacedor del derecho:

No reivindico ningún derecho, ni tengo, pues, ninguno que reconocer. Aquello de lo que puedo apoderarme, lo tomo y me lo apropio; sobre lo que se me escapa, no tengo ningún derecho y no me doy aires hablando de mis “derechos imprescriptibles”<sup>1001</sup>.

En pocas palabras: para Stirner la propiedad no depende del derecho, y entonces no hay ninguna legitimidad trascendental que la ampare, sino que depende del propietario, y entonces es legítimo

---

significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. “Profano,-escribe el gran jurista Trebacio- se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”. Y “puro” era el lugar que había sido desligado de su destinación a los dioses de los muertos, y por lo tanto ya no era más “ni sagrado, ni santo, ni religioso, liberado de todos los nombres de este género” (D. 11,7,2). Pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. Pero el uso no aparece aquí como algo natural: a él se accede solamente a través de una profanación. Entre “usar” y “profanar” parece haber una relación particular, que es preciso poner en claro” (Agamben G., *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 27-28). Según nos dice Agamben, y confirma Stirner, lo sagrado es lo que le aparece al individuo inalcanzable e independiente de él, por eso un acto de profanación tiene que coincidir con la apropiación de la cosa entendida a la manera stirneriana como su destrucción, esto es, con su consumo. De hecho, para que la cosa no se convierta en sagrada, esto es, no constituya una propiedad y por entonces espectral, es preciso restituirla al puro uso que, como bien vio Stirner, se agota en el consumo de la cosa misma. Agamben parece reflejar el pensamiento de Stirner a la perfección: “...Juan XXII, adversario implacable de la orden, emanaba una bula *Adeonditorem eanonum*. En las cosas que son objeto de consumo, argumenta, como la comida, los vestidos, etcétera, no puede existir un uso distinto de la propiedad, porque él se resuelve integralmente en el acto de su consumo, es decir de su destrucción (abusos). El consumo, que destruye necesariamente la cosa, no es sino la imposibilidad o la negación del uso, que presupone que la sustancia de la cosa quede intacta (salva rei substantia). Y no sólo eso: un simple uso de hecho, distinguido de la propiedad, no existe en la naturaleza, no es en ningún modo algo que se pueda “tener”. “El acto mismo del uso no existe en la naturaleza antes de ejercitarlo, mientras se lo ejercita ni después de haberlo ejercitado” (*Ibidem*, p. 108)

<sup>999</sup> Escobar R., *Nel cerchio magico. Stirner. La politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Franco Angeli, Milan, 1986, p. 111.

<sup>1000</sup> Menghi C., *Soggettivizzazione del diritto: dall'esclusività unica alla totalizzazione della politica: la progressione della soggettività da Stirner a Marx*, Giuffrè, Milan, 1979.

<sup>1001</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 212.

todo aquello al cual me permite llegar mi fuerza (*Macht*), mi potencia (*Vermögen*), o mi violencia (*Gewalt*). Es preciso subrayar que la dimensión de la violencia que, como estamos viendo, tiene importantes consecuencias político-sociales, arraiga en última instancia en un discurso ontológico: la fuerza es el acto del individuo para convertir toda dimensión ajena y extraña en *mi* propiedad. Ella no persigue ningún fin concreto, esto es que se pueda objetivar, sino que es la manera para destruir el carácter ajeno del objeto y reconducirlo a propiedad del sujeto. La fuerza tiene pues un carácter existencial-ontológico, cuya única finalidad es preservar el momento auténtico de la existencia y evitar la caída en la inautenticidad, entendida como la dominación del Espíritu sobre el individuo<sup>1002</sup>. Por esto la fuerza (existencial-ontológica) nunca puede convertirse en Derecho, que es la dimensión de la santidad y de la extrañación. Si la fuerza sirve para re-conducir lo ajeno a lo propio, esto es, para determinar mi propiedad, está claro que ella no se puede objetivar en el Derecho. Esto por dos razones: el Derecho mismo constituye una nueva dimensión sagrada; y se convierte en una nueva fuente de legitimidad de la fuerza, contraria a la fuerza del individuo. Notamos que el discurso de Stirner sobre la fuerza es igual y especular a aquello de los teóricos de la soberanía (en esto Stirner es un pensador perfectamente moderno): él otorga a la *Gewalt* individual el mismo papel que el liberalismo político atribuye al *Recht*<sup>1003</sup>. A la base del Derecho, nos dice, no hay nada sino la fuerza bruta:

La polémica contra el privilegio (*vorrecht*) es uno de los rasgos característicos del liberalismo; excomulga al “privilegio” por la devoción por el “derecho”; pero debe abstenerse de esa excomunión platónica, porque no siendo los privilegios más que aspectos particulares del derecho, no caerán antes que el derecho mismo. El derecho no volverá a la nada más que cuando haya sido absorbido por la fuerza, es decir, cuando se haya confirmado que “la fuerza es anterior al derecho” (*Gewalt geht vor Recht*) [...] Entonces todo derecho se revelará como privilegio, y el privilegio mismo aparecerá bajo su verdadera luz como potencia (*Macht*), potencia preponderante (*Übermacht*)<sup>1004</sup>.

Antes de Nietzsche, Stirner vio con claridad que el derecho no es sino la máscara detrás de la cual se cela la violencia más brutal. El mundo mismo es la objetivación de la violencia: la aparente

---

<sup>1002</sup> Penzo G., *Max Stirner..op.cit.*, pp. 185-186.

<sup>1003</sup> Giuseppe Raciti por ejemplo escribe: “Para distinguir entre *Besitz* y *Eigentum*, Stirner introduce la noción de *Gewalt*. Se trata de una distinción especulativa, no jurídica. En la óptica de El Único, la violencia ocupa exactamente el mismo sitio que el liberalismo político otorgaba al derecho: si en un caso es el derecho que sanciona el paso del poseso a la propiedad, en el otro es la violencia. Stirner pone la una en lugar de la otra. Pero este cambio es solo aparente; ello es posible, en realidad, sólo gracias a una reflexión más radical, de un convencimiento más profundo, según el cual la violencia se revela finalmente como la naturaleza misma del derecho, como su irrenunciable esencia. La violencia reconduce el derecho a su inconfesable identidad. El origen violento del derecho es por así decirlo, el pecado original del liberalismo.” (Raciti G., *Vite parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger*, en «Archivio di Storia della Cultura», Anno XVIII, Liguori, Napoles, 2005, pp. 245-265, p. 248).

<sup>1004</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 212.

estabilidad del Derecho y de la administración del Estado, no son otra cosa que la cristalización de aquellas que antaño fueron luchas violentas. Al respecto, Marx y Engels fueron demasiado rápidos en afirmar que Stirner hace depender el derecho de la voluntad del soberano, y con ello olvida las condiciones materiales que están a la base de la voluntad dominante<sup>1005</sup>. Igual que Schmitt, Stirner afirma que, a la base del derecho, hay siempre y en última instancia la violencia, como demuestra el hecho que toda la retórica liberal de los derechos vuela por el aire cuando el individuo se decida por hacer uso de la fuerza:

El poder del Estado emplea la fuerza, el individuo no debe hacerlo. En manos del Estado la fuerza se llama derecho, en manos del individuo recibirá el nombre de crimen. Crimen significa el empleo de la fuerza por el individuo; sólo por el crimen puede el individuo destruir el poder del Estado, cuando considera que está por encima del Estado y no el Estado por encima de él<sup>1006</sup>.

Igual que los teóricos de la soberanía, Stirner también exalta la fuerza como categoría última de la política. Su oposición al Derecho se debe a que, detrás de ello, se cela la fuerza. Una fuerza que aniquila la fuerza del individuo.

Queda claro, por todo lo dicho, que la propiedad burguesa, es decir, la propiedad amparada por el Derecho, tiene una naturaleza que ya no parece tan neutral. Pero no sólo ella. De hecho la relación constitutiva entre derecho y violencia invalida también las teorías comunistas y hasta las anarquistas sobre la propiedad. Tanto las primeras como las segundas esconden las *reales* relaciones de fuerza y violencia detrás de la ficción del derecho. De hecho si, tal y como acabamos de ver, el único propietario es quien es capaz de arrebatarse y mantener la propiedad, entonces la teoría liberal es un cuento chino: el individuo liberal nunca es el verdadero propietario, sino que lo es aquel que tiene la fuerza para defender esta propiedad, esto es el Estado. Por esto, concluye Stirner tal vez demasiado tajantemente, el burgués perdería todas sus propiedades si el Estado llega a desplomarse<sup>1007</sup>. Todo lo que el burgués tiene se lo debe al Estado y la propiedad, que cree suya, le pertenece en realidad el Estado:

---

<sup>1005</sup> Escriben por ejemplo Marx y Engels: “es posible separar también aquí el derecho de su base real, con lo que se obtendrá una “voluntad de dominio”, que va modificándose a través de los diferentes tiempos y que encuentra su propia historia sustantiva en sus creaciones, en las leyes. Con lo cual la historia política y civil se reduce, ideológicamente a la historia de la vigencia o el imperio de las sucesivas leyes. Tal es la ilusión específica de juristas y políticos, que Jacques le bonhomme hace suya sans façon” (Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 388).

<sup>1006</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 200.

<sup>1007</sup> Aquí Stirner da la vuelta a la teoría liberal clásica del Estado, tal y como la formuló Locke y, más recientemente, la reelaboraron los teóricos del Estado mínimo como Nozick o Hayek. El rasgo común a todos estos pensadores era circunscribir la soberanía del Estado a una serie de limitaciones y vínculos, ante todo la protección de la propiedad privada. El Estado sólo tendía un papel totalmente derivado y subordinado a determinados cometidos. Esta visión, según Stirner, es ciega frente a la relación entre propiedad y fuerza, porque hace derivar la propiedad del derecho y olvida que sin fuerza no habría el goce de la propiedad. Si en cambio, como hace Stirner, se hace depender la propiedad del propietario, se entiende más lucidamente quien es el propietario en realidad, esto es, el Estado.



Decir que el Estado no arrebatara arbitrariamente al individuo lo que el individuo tiene del Estado, equivale simplemente a decir que el Estado se roba a sí mismo”<sup>1008</sup>.

A estas alturas podemos apreciar la diferencia entre el discurso burgués y el discurso stirneriano acerca de la propiedad: el primero descansa en última instancia sobre el Derecho y la exclusividad, mientras el segundo rompe con el Derecho como instancia legitimadora de la propiedad y reclama el uso de la fuerza<sup>1009</sup>; el primero pone la propiedad como principio de la individualidad, mientras el segundo construye la propiedad a través de la individualidad (o, en términos más simples: sin propiedad puede haber individualidad, pero sin individualidad no puede haber propiedad). Pero si Stirner desmonta pieza por pieza el castillo (neo)liberal y su retórica de los derechos, no es menos duro con el comunismo, del cual el autor tenía conocimiento a través de la lectura de autores como Babeuf, von Stein, Weitling, y Moises Hess <sup>1010</sup>. El comunismo también hace depender la propiedad no del propietario sino del derecho y por ello acaba siendo la cara oculta del capitalismo:

El comunismo se opone con razón a la opresión de los individuos propietarios, de los que Yo soy víctima, pero el poder que da a la comunidad es más tiránico aún<sup>1011</sup>.

La teoría comunista de la propiedad es especular e idéntica la teoría liberal, con la única diferencia que ahora el propietario ya no se llama Estado, sino sociedad. Pero también en este caso el uso de la propiedad está legitimado por este tercero (la sociedad), que garantiza la propiedad a través del derecho. Si el comunismo quiere acabar con los pequeños amos, los capitalistas (algo que Stirner ve de buen ojo), es sólo para sustituirlos con un único amo omnipotente: la sociedad. De ella depende el Derecho que garantiza y protege la propiedad. Stirner hasta llega a definir el derecho “el Espíritu de la sociedad”, donde “el Derecho de todos tiene la preferencia sobre mi derecho”<sup>1012</sup>. Pero el mecanismo es exactamente el mismo: si en el liberalismo la propiedad individual dependía del Estado, ahora depende de la sociedad (y en ambos casos nunca depende del individuo<sup>1013</sup>):

---

<sup>1008</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>1009</sup> Leopold D., “Stirner’s Anarchism”, en Moggach D., *op.cit.*, p. 194.

<sup>1010</sup> Andolfi F., *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della Sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 129 e ss.

<sup>1011</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 263.

<sup>1012</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>1013</sup> Parece que a Stirner se le pase por alto un detalle interno a su propio razonamiento: si la propiedad depende de la fuerza, pues el liberalismo oculta mucho mejor del comunismo la relación de la propiedad con la fuerza. De hecho, mientras en el liberalismo los propietarios individuales seguían teniendo la ilusión de ser los sujetos del derecho, esto es, los reales propietarios de sus bienes, el comunismo barre por completo esta ilusión y eleva la sociedad a único sujeto de derecho. Pues, si en liberalismo hay una desconexión clara entre el sujeto de derecho (los particulares) y el sujeto que es en realidad el propietario (el Estado), mientras el comunismo desvanece por completo esta ficción ya que la sociedad es

...la Sociedad el único propietario de derechos imprescriptibles; en relación a ella el que se llama propietario es culpable de robo (“la propiedad es el robo”); si la Sociedad despoja al que hoy es propietario de lo que retiene como perteneciente a él, no le está robando, simplemente vuelve a entrar en posesión de su bien, haciendo uso de su derecho imprescriptible. He ahí adonde se llega cuando se hace del fantasma de la Sociedad una persona moral<sup>1014</sup>

La referencia a Proudhon es clara. El francés cree hacer la peor injuria a la propiedad privada calificándola de robo pero, dice Stirner, la noción de robo es el revés de la propiedad *legítima*, es decir vinculada al Derecho. De no haber propiedad, el robo ni siquiera tendría sentido (lo que no pertenece a nadie, como el agua del mar por ejemplo, no puede ser robado). La idea de robo, en otras palabras, subsiste sólo hasta que subsista la idea de propiedad legítima, así como la idea de pecado existe hasta que exista la idea de moral, etc. Proudhon pues sólo cuestiona la propiedad burguesa, que califica de robo, pero no la propiedad en sí. Él y los comunistas dan una vuelta de tuerca contra el egoísmo porqué, nota Stirner, “si alguna cosa pertenece a todos, el individuo que se la apropia es un ladrón”<sup>1015</sup>. Los comunistas son, parece indicarnos Stirner, más hipócritas que los liberales: ellos no quieren abolir la propiedad de por sí, sino sólo la propiedad ajena; no quieren transformar lo ajeno en propio, sino que “adoptan aires de imparcialidad y de desprendimiento, pidiendo, en cambio, que toda propiedad sea abandonada a un tercero (por ejemplo, a la sociedad humana)”<sup>1016</sup>. El comunismo tiene, según Stirner, una actitud quejona y resentida que hace de ello el digno heredero del cristianismo (nótese el parecido con Nietzsche). El odio a los ricos, que recuerda de cerca el resentimiento nietzscheano del esclavo, revela la incapacidad y la inhabilidad en el ejercicio de la fuerza. Dice Stirner con un toque realmente pre-nietzscheano:

¡Como si fuera culpa de los ricos que existan pobres, y no fueran también los pobres culpables de que haya ricos! ¿Qué diferencia hay entre ellos sino la que separa la potencia de la impotencia y a los capaces de los incapaces?<sup>1017</sup>

Los comunistas, igual que los cristianos, se amparan detrás de conceptos como el de amor, indulgencia, benevolencia, justicia (también “un producto del amor”) con el fin de esconder su inaptitud, su incapacidad de arrebatar con la fuerza la propiedad. Proudhon se convierte una vez

---

tanto el sujeto de derecho como el propietario real.

<sup>1014</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>1015</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>1016</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>1017</sup> *Ibidem*, p. 272.

más en el blanco privilegiado de Stirner:

Proudhon dice que la propiedad es “el robo”. Pero lo propiedad de otro (sólo hablo de ese) no existe más que por el hecho de una renuncia, de un abandono, como una consecuencia de mi humildad; es un regalo. ¿Qué significan entonces todos esos gestos sentimentales? ¿Por qué apelar a la compasión como un pobre robado cuando uno no es más que un imbécil y un cobarde dispensador de regalos? Y ¿por qué echar siempre la culpa a los demás y acusarlos de robarnos, cuando somos nosotros mismos los que estamos en falta no robándolos? Si hay ricos, la culpa es de los pobres<sup>1018</sup>.

El comunismo/anarquismo (la ubicación de Proudhon entre los comunistas revela, a los ojos de Stirner, un parecido muy fuerte) es entonces una ideología resentida y rabiosa, que culpa a los ricos por la mala suerte de los pobres. Pero se trata, dice Stirner anticipando una vez más a Nietzsche, de la “vieja ilusión de buscar la culpa en los demás, antes de buscarla en uno mismo”<sup>1019</sup>. El comunismo como teoría revolucionaria es una “ideología de la limosna” que no sólo arrebató al individuo lo que le queda en términos de propiedad, sino sobre todo le quita la capacidad para conseguirla, otorgando todo el poder a la sociedad y remitiendo a su benevolencia la igual distribución de los bienes.

Estando así las cosas, esto es, si la propiedad se funda en última instancia en la fuerza, el individuo más bien que procurar defender su propiedad del Estado o de la sociedad, tendrá que ejercer su fuerza como puede. Si el Derecho es la máscara que esconde la fuerza, no se puede apelar al Derecho mismo para solucionar la cuestión de la propiedad. O mejor, apelar al Derecho es aceptar la fuerza de otro. Para que el individuo, y no un tercero (el Estado o la sociedad) que lo legitime, sea propietario de verdad, no hay otra solución (era previsible) que la guerra de todos contra todos:

El egoísmo sigue otro camino para la supresión de la miseria de la plebe. No dice: espera a que una autoridad cualquiera, encargada de repartir los bienes en nombre de la comunidad, te dé en su equitatividad (porque en los Estados de lo que se trata siempre es de un don que recibe cada uno según sus méritos, es decir, sus servicios); Por el contrario dice: pon tu mano sobre aquello que necesitas y tómallo. Es la declaración de guerra de todos contra todos (*Krieg Aller gegen Alle*). Sólo Yo soy juez de lo que quiero tener. [...] Sólo escaparé del “tejido” del amor cuando no espere que los individuos ni la comunidad me den lo que yo mismo puedo darme. La plebe no dejará de ser plebe hasta el día en que se apodere de lo que necesita y es plebe porque, por temor al castigo, no se atreve a tomarlo. Apoderarse de algo es un pecado, tomarlo es un crimen; he ahí el dogma, y ese dogma por sí mismo basta para crear la plebe [...] La plebe sólo puede ser ayudada por el egoísmo: esta ayuda debe

---

<sup>1018</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>1019</sup> *Ibidem*, p. 122.

prestársela a sí misma, y eso es lo que hará. La plebe es un poder, siempre que no se deje domar por el miedo [...]1020

Stirner pues llama a la sublevación, a la insurrección (*Empörung*) de la plebe. No tan distintamente de Camus o de la Boetie, la insurrección stirneriana (aunque esto lo veremos mucho más detenidamente) es una llamada a la de-subjetivación. La plebe *deja de ser* plebe, esto es masa informe y obediente, sólo cuando ella misma, ayudada por el egoísmo, tome lo que necesita. Se trata de la revuelta de Espartaco, del esclavo que renuncia a su papel pasivo y remisivo, y toma lo que quiere con fuerza y astucia. La *Empörung* stirneriana es, anticipémoslo ya desde ahora, una sublevación contra el existente, el ejercicio activo de la soberanía individual que lleva a la demolición del poder del Príncipe: “¿Qué es lo que hará un esclavo cuando rompa sus cadenas?... Aguarden y lo sabrán”1021.

A estas alturas, y antes de pasar a examinar el segundo tema (la competencia), vale la pena sacar un par de conclusiones acerca del tema de la propiedad. En primer lugar, se desprende un retrato de Stirner muy diferente de lo de un archi-enemigo del comunismo y de un defensor de la propiedad burguesa. Más bien lo contrario: el comunismo, al cual Stirner reconoce el mérito de oponerse a la propiedad burguesa, no es lo bastante radical en su reivindicación de despojo de la propiedad. Esta doctrina sigue pegada a una noción legalista de la propiedad, esto es vinculada al Derecho, y por ello no consigue llegar a un cuestionamiento total de la noción de propiedad. El individuo es quien paga el fio por ello. Si en la sociedad burguesa el individuo dependía de la caridad de los más pudientes, en el comunismo dependerá del “tribunal arbitral que se encargue de repartir equitativamente los bienes”. Acercar entonces Stirner a Hayek, Nozick, o en general a las teorías *libertarians* es una imprecisión imperdonable. Estos teóricos defienden con ahínco la seguridad y la protección de la propiedad privada, y todas las propuestas acerca del Estado mínimo van en esta dirección. Stirner en cambio defiende el derecho de tender la mano sobre la propiedad de otro. Asimismo, la desconfianza de Stirner hacia el Estado, como hemos visto, no tiene nada en común con la desconfianza de los (neo)liberales ya que nada tiene a que ver con el deseo de deshacerse de “las trabas” del Estado para dejar el terreno libre a una sociedad de productores y consumidores. De la misma manera, las críticas de Stirner al comunismo, que a veces pecan de cierta liricidad y exageración, merecen ser tomadas en cuenta. Stirner no pudo ser testigo de los desastres del socialismo real, y sin embargo pudo presagiar cual habría sido el desarrollo de la teoría comunista. Cuando Stirner reprocha el comunismo por querer otorgar a la comunidad un poder aún más tiránico que lo que tenían los viejos propietarios, parece vislumbrar los peligros de una sociedad

---

1020 *Ibidem*, pp. 263.

1021 *Ibidem*, p. 265.

total, donde el individuo es convertido en un insignificante tornillo de la Megamáquina. No sólo, pero la filípica contra el comunismo por elevar un único gran propietario, la sociedad, arriba de los viejos pequeños propietarios, es tal vez una señal premonitora de lo que luego será el Capitalismo de Estado (¿no fue además Lenin quien dijo que el comunismo era el capitalismo sin capitalistas?). Aún así, el análisis de Stirner de la propiedad, y aún más su propuesta de guerra generalizada, no están exentos de problematización<sup>1022</sup>. Los críticos han justamente hecho hincapié en la viabilidad de la solución stirneriana, que inevitablemente supondría una ruptura total y sin vuelta atrás del orden social. Es hora entonces de discutir este segundo e importante tema, ello también objeto de crítica por parte de los anarquistas, y admiración por parte de los liberales: la competencia (*wettstreit*).

Ya por vía preliminar, es fácil intuir que el tema de la competencia y el del vínculo social, van estrechamente relacionados. La competencia entre individuos florece allí donde marchita el vínculo social y donde las relaciones entre individuos se basen en el *do ut des*. La disgregación del vínculo comunitario pues, está a la base de la competencia. No es de extrañar entonces que el estado de guerra generalizado que Stirner aboga como superación del problema de la propiedad, fuera a ser leído como una invitación a la competencia. Apostando por el conflicto entre seres humanos, Stirner sería un teórico de un modelo de sociedad atomística y monádica, donde el único criterio de las relaciones sociales sería lo de la utilización recíproca. Esta es la interpretación que brindó aquel que, con toda probabilidad, fue el primer lector del *Der Einzige*, Moses Hess. Según Hess, la “novedad” de Stirner consiste en introducir una categoría nueva al añejo *bellum omnes contra omnia*: el egoísmo consciente. Dice Hess:

Según Stirner el error de los egoístas que le precedieron era de no ser conscientes de su egoísmo [...] que la guerra de todos contra todos, hasta en la libre competencia, no se libraba de manera consciente [...] En nuestro mundo de bodegueros, no hay sólo la especie más avanzada del mundo animal, aquella de los animales de presa (*Raubtier*); también llegó a perfección la conciencia del animal de presa (*das bewusste Raubtier*). Aquello del cual hasta ahora se ha tolerado la existencia, más o menos

---

<sup>1022</sup> La originalidad de la interpretación de Stirner no nos dice nada acerca de su exactitud histórica. Marx y Engels no tardaron en reprochar al filósofo de Bayreuth sus muchas imprecisiones históricas: por ejemplo Stirner dice que la propiedad nasce como privada y luego se convierte en pública, cuando en realidad ella nasce como propiedad común de las tierras y sólo en segundo lugar se privatiza por obra de la rapiña de algunos. Marx y Engels son muy precisos en su análisis del tema: “las modernas investigaciones de historia del derecho han puesto de manifiesto que, tanto en Roma como en los pueblos germánicos, celtas y eslavos, el desarrollo de la propiedad tuvo como punto de partida la propiedad comunal o de la tribu y que la verdadera propiedad privada nació en todas partes por vía de usurpación, cosa que San Sancho no podía, naturalmente, desentrañar de su profunda concepción de que el concepto del derecho es un concepto. Proudhon tenía toda la razón al hacer valer este hecho histórico en contra de los juristas dogmáticos, y a combatirlo, además, partiendo de sus propias premisas. “Hasta ese extremo se llega con la quimera” del concepto del derecho como un concepto. A Proudhon sólo se le podría atacar, a la vista de su tesis, tal como se establece más arriba, si, frente a la propiedad privada surgida de aquella originaria propiedad común, defendiera la forma anterior y más tosca de propiedad” (Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 432).

sin conciencia y con mayor o menor indignación, esto es la mutua explotación entre los hombres, se practica ahora consciente y voluntariamente. Aquí el derecho a la rapiña ya no está reservado a los pocos: los actos casuales de violencia se han convertido en un derecho de todo el mundo<sup>1023</sup>.

Según Hess, Stirner sería un buen representante del “mundo de los bodegueros” (algo que *mutatis mutandis* repetirán también Marx y Engels), de la sociedad burguesa donde la explotación de los demás se convierte en la regla. Pero si antes esta práctica era simplemente tolerada, Stirner la quiere fomentar activamente convirtiendo el hombre de egoísta inconsciente a egoísta perfectamente realizado. Así, la sociedad que quiere Stirner está compuesta por predadores conscientes que habitan en un nuevo “mundo de las forestas” (*Tierwelt im Walde*). La guerra generalizada de todos contra todos pues, sería una explícita referencia a un “estado de naturaleza consciente”, a una “barbarie civilizada”. Engels también comparte esta opinión y en su *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de 1845, escribe:

La disgregación de la humanidad en mónadas, cada una de las cuales tiene un principio de vida particular, y un fin particular, esta atomización del mundo es llevada aquí al extremo. De ello resulta asimismo que la guerra social, la guerra de todos contra todos, aquí es abiertamente declarada. Como el amigo Stirner, las personas no se consideran recíprocamente sino como sujetos utilizables; cada quien explota al prójimo, y el resultado es que el fuerte pisotea al débil y que el pequeño número de fuertes, es decir los capitalistas, se apropian todo, mientras que sólo queda al gran número de débiles, a los pobres, su vida apenas<sup>1024</sup>.

Según Engels, el mundo descrito por Stirner es un mundo “donde cada quien podría explotar al prójimos a su gusto”. No sólo Hess y Engels, pero gran parte de la exegesis del *Der Einzige* ha visto en el modelo social stirneriano algo como una selva donde el hombre civilizado (el bodeguero del cual habla Hess) lucha con el otro hombre igual que en el estado de naturaleza. Karl Löwith por ejemplo brinda una lectura de la sociedad stirneriana como de un follón donde los hombres se despellejan por el mayor provecho, y le reconoce a Marx el mérito de haber demostrado que la realidad social del *El Único* es la burguesía decadente en lucha constante. Marx, dice Löwith, se propuso probar que Stirner “es el más radical ideólogo de la sociedad burguesa decadente, concebida como una sociedad de “individuos aislados””<sup>1025</sup>. Claudio Cesa, de manera aún más

---

<sup>1023</sup> Hess M., *Gli ultimi filosofi*, cit. en Löwith K., *Die Hegelsche Linke: Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Soren Kierkegaard*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 (consultado en: Cesa C., *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 406-408).

<sup>1024</sup> Engels F., *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid, 1986, p. 38.

<sup>1025</sup> Löwith K., *De Hegel..op.cit.*, p. 144.

escueta, sostiene que Stirner está en contra de la beneficencia, la intervención del Estado, la propiedad colectiva, etc., y lo único que le interesa “es el principio de la competición, del choque continuo, donde el hombre se enfrenta directamente con el hombre”<sup>1026</sup>. Estos y otros intérpretes coinciden en el mismo punto: el modelo social de Stirner es aquello de la competición burguesa. Sin embargo esta lectura es demasiado rápida en comparar, igualándolas, la guerra social y la competencia. Si no cabe duda alguna que Stirner, como hemos visto, aboga por la primera, no se puede decir lo mismo con respecto a la competencia. El modelo bélico stirneriano, a pesar de su problematicidad por lo que respecta la posibilidad de una comunidad (y que veremos en su momento), nada tiene a que ver con el modelo de *market society*. Otorgar al primero los rasgos de las teorías liberales de la competencia económica, como han hecho los ilustres intérpretes que acabamos de citar, significa dar un paso demasiado largo, que una lectura más detallada de Stirner desmiente. Veámosla.

Según nuestro filósofo, la competencia nasce de la Revolución Francesa y se impone como el régimen económico-social de la burguesía. Ella, que Stirner define como “derecho que posee cada uno de enfrentarse contra los demás, de hacerse valer, de luchar”<sup>1027</sup>, ha sido hostigada tanto por el feudalismo, como por la Restauración, que procuró restaurar el sistema cooperativo y del monopolio. La competencia, dice nuestro autor, estaba prohibida en el sistema feudal a causa de la jerarquía que lo regulaba, pero tras la Revolución, la burguesía pudo finalmente eliminar aquellas trabas y hacer posible la competencia de todos contra todos indistintamente. La competencia pues, florece sobre los escombros del sistema feudal y de las relaciones sociales de tipo personal, rígido y directo (por ejemplo la lealtad personal a un señor feudal). Se entiende pues, que la verdadera condición de posibilidad de la competencia es la igualdad entre los competidores:

La igualdad que se ha establecido teóricamente como principio entre todos los hombres, encuentra su aplicación y su realización práctica en la competencia, porque la igualdad no es más que la libre competencia. Todos son, frente al Estado, simples particulares y en la Sociedad, es decir, en la relación de unos con otros, competidores<sup>1028</sup>

Un concepto este, que Stirner repite más de una vez:

A los paternos ojos del Estado, todos sus hijos son iguales (igualdad civil o política), y libres para

---

<sup>1026</sup> Cesa C., “Le idee politiche di Max Stirner”, en Cesa C., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, pp. 333-349, pp. 351-352.

<sup>1027</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 114.

<sup>1028</sup> *Ibidem*, p. 266.

El lector recordará la discusión acerca de la igualdad en Stirner. Ella es una específica técnica de gobierno que consiste en uniformar, o mejor conformar, las individualidades a unas determinadas pautas de comportamiento, como las del buen ciudadano. Igual que los ciudadanos, los competidores son iguales frente al Estado. El ciudadano y el competidor están entonces acomunados por ser iguales *a los ojos* del Estado. Vemos ahora que, aquello que en el párrafo anterior nos pareció una superficialidad de análisis, ahora es algo más: ciudadano y competidor o, en el lenguaje de Marx, hombre político y hombre privado, *citoyen* y *bougeois*, son sólo dos caras de la misma moneda. Ambos son hijos de la noción burguesa de igualdad. Distintamente de Hegel, Stirner no separa el Estado (como esfera ética superior), de la sociedad civil (el lugar del conflicto): la figura de *zoon politicón* y la del *homo economicus* no son dos creaturas distintas, una proyectada hacia la esfera pública y la otra encerrada en los intereses privados, sino que acaban por coincidir. Esta idea, que sin duda alguna es problemática, revela la hostilidad (y no el apoyo) de Stirner a la noción de libre competencia. La competición nunca es libre y esconde desigualdades enormes entre los competidores:

La competencia cubre con su pabellón el dolo y no es el respeto a la propiedad el que puede oponerse a ese bandidaje. La propiedad tal como la comprenden los liberales burgueses, merece las invectivas de los comunistas y de Proudhon: es insostenible e inexistente, puesto que el ciudadano propietario no posee en realidad nada y es en todas partes un desterrado.<sup>1030</sup>

Los comunistas procuran emendar a las injusticias del sistema de la competencia con el *principio del trabajo*, cambiando la imprevisibilidad que gobierna el régimen burgués de la competencia con la seguridad de la sociedad de trabajadores, donde cada cual recibirá según su necesidad. El trabajo es el imperativo categórico de la sociedad comunista y el trabajador es su figura. El trabajo es el martillo que una ideología (el comunismo) arroja contra otra (el liberalismo). Sin entrar en un discurso, el del trabajo, que nos distraería de nuestro propósito, vale la pena sondear la alternativa stirneriana a ambas:

La competencia existe porque nadie se apropia de su casa y se entiende con los demás a través de ella. El pan, por ejemplo, es un objeto de primera necesidad. Nada sería más natural que ponerse de acuerdo para establecer una panadería pública. En vez de eso, se abandona ese indispensable

---

<sup>1029</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>1030</sup> *Ibidem*, p. 253.



suministro a panaderos que se hacen competencia. Y así se hace con la carne a los carniceros, el vino a los taberneros, etc. [...] Si Yo no me preocupo de mi causa, es preciso que me conforme con lo que los demás quieran darme. Tener pan es mi causa, mi deseo y mi afán, no puedo prescindir de él y, sin embargo, uno se entrega a los panaderos, sin otra esperanza que la de obtener de su discordia, de sus celos, de su rivalidad, en una palabra, de su competencia, una ventaja<sup>1031</sup>.

Este zarpazo es una parodia evidente del muy conocido paso de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (que Stirner además tradujo del inglés al alemán), donde el escocés dice: “No es de la benevolencia del carnicero, cervecero o panadero de donde obtendremos nuestra cena, sino de su preocupación por sus propios intereses”<sup>1032</sup>. En el sistema smithiano, el egoísmo es en última instancia beneficioso para la colectividad entera, ya que de la codicia de los individuos deriva el bienestar colectivo o, por decirlo en los términos que usa de Mandeville en su *La fábula de las abejas*, “de los vicios privados derivan públicas virtudes”. Salta a la vista la incompatibilidad entre este sistema y el de Stirner. El sistema del libre comercio es, al final y al cabo, un sistema armónico, donde el egoísmo de uno es beneficioso para todos. El resultado es pues la paz social. En cambio el sistema stirneriano viaja sobre otros carriles: el bienestar del individuo no depende de la codicia y del afán de riqueza de los demás, del cual él se beneficiará casi por magia, sino que depende de él mismo y de su uso de la potencia. Así, el abastecimiento de pan es una *causa* del egoísta que, para satisfacerla, no espera remitiéndose a la codicia del panadero, sino que se asocia con todos aquellos que tienen la misma causa que él.

Por último, podríamos indicar un motivo ulterior de rechazo al modelo de la competencia: su incompatibilidad con el goce del yo. La finalidad de la competencia, dice nuestro filósofo, no es tanto hacer las cosas lo mejor posible, sino lo más lucrativamente posible. La maximización del

---

<sup>1031</sup> *Ibidem*, p. 280 Al respecto, Marx y Engels se quedaron cortos en burlarse de Stirner, afirmando que este ignoraba las condiciones reales (las trabas locales, el costo del trabajo, la apertura de vías de comunicación etc.) para producir el pan, reduciéndolo a un asunto de “voluntad individual” y “deseo de pan”: “Es característico de nuestro pequeño burgués el hecho de que recomienda aquí a sus cofilisteos una institución como esta de las panaderías públicas, que existió en muchas partes en la época de los gremios y que fue suplantada por el modo de producción, más barato, de la competencia, la cual, al acabar con la estrechez local, tenía necesariamente que imponerse. Ni siquiera ha aprendido de la competencia que la “necesidad” de pan, por ejemplo, es distinta cada día, que no depende en modo alguno de él el que el pan de mañana sea “su cosa” o que sus necesidades sean consideradas por los otros como una cosa propia, ni tampoco el que, dentro de la competencia, el precio del pan se determina por el costo de la producción, y no por los deseos de los panaderos. Sancho ignora todas las condiciones creadas, la competencia, la abolición de las trabas locales, la apertura de vías de comunicación, el desarrollo de la división del trabajo, el mercado mundial, el proletariado, la maquinaria, etc., y se limita a echar una melancólica mirada retrospectiva a los filisteos medievales. Lo único que sabe de la competencia es que trae consigo “disputas, rivalidad y emulación”, pero no se preocupa ni en lo mínimo de su relación, en otros aspectos, con la división del trabajo, con el juego de la oferta y la demanda, etc.” (Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, pp. 439-440).

<sup>1032</sup> Smith tenía una visión del Estado como de una entidad necesaria, cuya finalidad era lo de asegurar el libre comercio y la paz y la justicia entre los consociados. Al mismo tiempo, el filósofo inglés era muy crítico hacia un Estado que hubiese salido de sus carriles y transgredido el orden natural y hasta trazaba una genealogía del mismo Estado moderno relacionándolo a la afirmación de la propiedad privada y a la desigualdad de su distribución (Smith A., *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

provecho (*Nutzbarkeit, Nutzen*) supone el menor gasto posible: el individuo tiene que “ahorrarse” y dirigir sus esfuerzos por amor del beneficio<sup>1033</sup>. Igual que el cura, el burgués stirneriano es el individuo cuidadoso y calculador, que le teme a la vida, que quiere conservar y preservar. Pero, para Stirner, vivir es consumir la vida, derrocharla:

Toda esa práctica [*Stirner se refiere a la competencia*] es, en suma, una lucha por esta querida vida, una serie de esfuerzos interrumpidos para ascender gradualmente a un mayor o menor bienestar. Y todas sus penas y todos sus cuidados no producen a la mayor parte de los hombres más que una vida amarga, una amarga indigencia. ¡Tanto esfuerzo por tan poca cosa! Una infatigable ansia de botín no nos deja respirar y detenernos en un gozo apacible. No conocemos la alegría de poseer<sup>1034</sup>

La competición va en la dirección de la conservación, de la acumulación de la vida, que acaba siendo “una vida amarga, una amarga indigencia”. Para Stirner pues, los individuos avariciosos, que se dedican al beneficio material son, sin duda alguna, “egoístas” ya que actúan para su interés (enriquecerse), pero su egoísmo es incompatible con el egoísmo stirneriano: el codicioso no vive su vida, en cuanto todos sus esfuerzos van dirigidos a la maximización del beneficio; el ávido está movido por su apetito, es esclavo de ello y, como veremos, según Stirner no se pertenece, no es propietario-de-sí<sup>1035</sup>:

El que especula con el objetivo de obtener una “ganancia sórdida”, lo hace, en efecto, por amor de sí (puesto que, en suma, no hay nada que no se haga por amor de sí, por ejemplo, todo lo que se hace “por la mayor gloria de Dios”); pero ese sí mismo para el cual se busca la ganancia, es el esclavo de la ganancia, no se eleva por encima de la ganancia, pertenece a la ganancia, al saco de dinero, y no se pertenece, no es su señor. Un hombre al que gobierna la pasión de la avaricia, ¿no obedece a las órdenes de esa amante? [...] Por lo tanto un avaro no es su poseedor, es un esclavo y no puede hacer

---

<sup>1033</sup> La crítica stirneriana a la personalidad del burgués parece hacerle eco a la del Jünger de *El Trabajador*, donde el filósofo alemán contraponen el burgués al obrero, que está en contacto con las fuerzas elementales y, apropiándose de la técnica, da al mundo una nueva forma. El burgués en cambio pone la seguridad encima de su jerarquía de valores, razonando en términos utilitarios. Él hace de su conservación su fin, manteniéndose lejos de las fuerzas elementales como el amor, la muerte, la naturaleza, que para él representan algo absurdo, y usa en cambio la razón la moral como cathecon contra ellas. El burgués es incapaz de luchar para eliminar las contradicciones sino sólo absorberlas, y prefiere acudir a los abogados en lugar de luchar. La economía es del todo secundaria para el obrero, lo que cuenta en realidad es la potencia (Cfr. Jünger E., *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990). Sin embargo, el individuo no tiene cabida en el pensamiento del “primer Jünger” (él de *El trabajador* y *Tempestades de Acero*): el individualismo es considerado un valor burgués, que se apoya sobre bases utilitarísticas y racionalistas. En cambio, la nueva “estirpe de hombres que dominan” es aquella donde cada particular forma parte de una jerarquía y tiene, entre sus virtudes, el hecho de poder ser sustituido. Sin embargo, el “segundo Jünger” cambia decididamente de rumbo: ya no piensa en términos de razas dominadoras, ni de prototipos humanos, y asimismo redimensiona mucho las posibilidades revolucionarias de la guerra y de la técnica. En su lugar, propone una resistencia de los individuos. Es este el periodo, como veremos luego, donde la presencia de Stirner es más ingombrante.

<sup>1034</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 273.

<sup>1035</sup> Leopold D., *Stirner's anarchism...op.cit.*, p. 779.

nada por amor de sí, sin hacerlo al mismo tiempo por amor de su señor, exactamente como el que le teme a Dios<sup>1036</sup>

No sólo el liberalismo, sino también el comunismo es, según Stirner, una filosofía de la renuncia a la vida: si la moral protestante se basa sobre el sacrificio, el comunismo no está exento de ello ya que “según los comunistas, la misma suma de trabajo da derecho a la misma suma de goce”<sup>1037</sup>. Si la competencia amarga la vida, el comunismo la aniquila subordinando el goce y la felicidad al cumplimiento de las buenas obras, exactamente igual que el cristianismo, sólo que ahora las buenas obras se llaman trabajo honrado<sup>1038</sup>. En conclusión, a raíz de lo que hemos visto hasta aquí, no es correcto ver en Stirner un ideólogo de la sociedad burguesa, como quiere Löwith, sino, como dice más cuidadosamente Negri, un sociólogo que hace una radiografía precisa y sincera del sistema liberal (aunque luego el propio Negri acabe afirmando que Stirner no consigue salir, en su propuesta teórico-política, del modelo capitalista)<sup>1039</sup>. Su crítica al sistema de la competencia brutal que se desencadena en la sociedad civil es el retrato, y no el elogio, de la situación económico-social de la Europa de entonces y hasta un marxista de la Segunda Internacional como Valentinovic Plechanov se atrevió a decir que “Stirner predica la lucha de clase<sup>1040</sup>”.

Ahora bien. A estas alturas, esto es, después de haber analizado la noción stirneriana de propiedad, y haber examinado la relación entre egoísmo y competencia, estamos fortificados para finalmente afrontar el tema de la sociedad. Los ataques a la sociedad, así como al Estado, son moneda corriente en el *Der Einzige*. La sociedad es el nuevo Moloch al cual la doctrina comunista sacrifica el individuo; ella es, en las palabras de Stirner, “un nuevo Señor, un nuevo fantasma, un nuevo “ser supremo” que nos impone servidumbre y deber!”<sup>1041</sup>. La importancia que el comunismo otorga a la sociedad, hasta el punto de elevarla a “ser supremo”, se debe al hecho que ella es el “sitio” donde se quiere realizar una *igualdad sustancial*. Hemos visto que el comunismo es la “superación” del

---

1036 Stirner M., *op.cit.*, p. 306.

1037 *Ibidem*, 194.

1038 La propuesta stirneriana va en la dirección del edonismo: “Antes, se había preguntado si el hombre “virtuoso” no debía ser “dichoso” en la tierra [...] No; no es una suma igual de trabajo, sino una suma igual de goces la única que te da derecho a esa suma de goces. Disfruta y tendrás el derecho de disfrutar. Pero si después de haber trabajado te dejas arrebatar el goce, “te está merecido” (*Ívi*)

1039 Negri A., *op.cit.*, p. 61. Negri recuerda justamente que ya en la reseña a la novela de Eugene Sue titulada “Los Misterios de París”, que apareció en 1842 en la *Berliner Montsschrift*, Stirner hace un cuadro de una época. Esta, dice, pesar de “dar tanta importancia a la moral”, es la época donde un “banquero y un moralista juzgan el hombre desde un único punto de vista, es decir, no en base a lo que el hombre es de verdad, sino en base a lo que el hombre es por lo que posee”; donde la libertad fundada en el amor cristiano se traduce en un instrumento de opresión y abyección moral. Stirner ataca con fervor la moral burguesa y utilitaria, reducida a hipócritas relaciones entre seres humanos que ya nadie tienen de humano. Stirner pues, afirma Negri, es entre los pocos, junto a Marx que advierte el malestar de la condición humana contemporánea y a la cual opone un hombre que históricamente todavía no existe y que tiene una relación de fuerte contraposición al mundo donde vive.

1040 Valentinovic Plechanov G., *Anarchismo e Socialismo*, La Nuova Sinistra, Milano, 1985, p. 24.

1041 Stirner M., *op.cit.*, p. 127.

liberalismo, en el sentido que ella quiere llevar al cabo todas aquellas promesas que el liberalismo había dejado incumplidas, ante todo una igualdad real entre los seres humanos:

El liberalismo social [...] suprimió la desigualdad resultante de la posesión, la desigualdad del rico y del pobre, e hizo al hombre sin bienes o sin propiedad. La propiedad retirada al individuo pasó al fantasma: la Sociedad<sup>1042</sup>

Si entonces en el liberalismo los individuos eran iguales en su cualidad de *ciudadanos*, esto es, frente al Estado, en el liberalismo la igualdad es la característica de los *trabajadores*, esto es, de los individuos frente a la sociedad. Así, según el Marx de *Zür Judenfrage*, el ciudadano del orden liberal es una figura abstracta que, detrás de una igualdad formal, esconde las desigualdades de estatus y condición, esto es, las diferencias reales. El liberalismo “abstrae” el hombre de carne y hueso del contexto económico social en el cual vive y decreta la igualdad de manera puramente formal: todos son iguales porque todos son ciudadanos. Esta ficción es el blanco de tiro de los comunistas, que “desplazan” el lugar de la igualdad del Estado a la sociedad civil. Los hombres, en pocas palabras, tienen que ser iguales *en y para* la sociedad, esto es, en su condición de trabajadores:

..quien ejecuta una tarea no es inferior a los demás [...] Nuestra igualdad, o lo que nos hace iguales, consiste en que yo, tu, todos nosotros, actuamos o trabajamos para los demás. Dicho de otro modo, si somos iguales es porque cada uno de nosotros es un trabajador. Lo esencial en nosotros no es lo que somos para el Estado, es decir, nuestra cualidad de ciudadano, nuestra ciudadanía, sino que existimos los unos para los otros: cada cual existe por y para otro: ustedes cuidan mis intereses y yo, recíprocamente, velo por los de ustedes. Así, por ejemplo, ustedes trabajan para vestirme (sastre), yo para divertirlos (poeta dramático, acróbata, etc.), ustedes trabajan para alimentarme (cocinero, etc.), yo para instruirlos (sabio, etc.). El Trabajo hace nuestra dignidad y nuestra igualdad<sup>1043</sup>.

La igualdad comunista, en pocas palabras, se basa en un compromiso compartido, esto es, el bien de la sociedad. Iguales son los hombres en calidad de trabajadores, o sea, en tano miembros útiles a la sociedad. El comunismo da una vuelta de tuerca en la desaparición de las diferencias individuales y, por ello, representa aquella *Aufhebung* del capitalismo del cual hablábamos. Si la pobreza del liberalismo era reducir los hombres a ciudadanos, haciendo desaparecer toda diferencia, la pobreza del comunismo es la de reducir el individuo a su utilidad social como trabajador. Sin embargo, esta noción de igualdad es, según Stirner, mísera y sobre todo hipócrita, porque admite una igualdad basada en la utilidad: iguales son los trabajadores por contribuir a la re-producción de la sociedad

---

<sup>1042</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>1043</sup> *Ibidem*, pp. 123-124.

misma. El elogio que hace Stirner (como hemos visto en el párrafo anterior) del “marginado”, sea la prostituta, el criminal, (hoy se podría decir: el sin papeles, el desempleado, etc.) expresa el rechazo a definir la igualdad entre seres humanos tanto en los términos del liberalismo (donde iguales son los ciudadanos/burgueses), como del comunismo (donde sólo aquellos que trabajan y aportan algo a la sociedad son iguales). En el siguiente párrafo, veremos que los humanistas contestarán la noción de igualdad de los comunistas porque todavía demasiado egoísta, esto es, demasiado vinculada a intereses materiales, y propondrán en cambio una idea de igualdad basada en el valor universal del Hombre. En conclusión: la igualdad tal y como la piensan los comunistas está subordinada a un valor, o mejor, a una actividad, que reduce el hombre a su papel de *homo faber*, que paga con su trabajo el precio de la igualdad. Stirner, por lo visto, es una anomalía dentro del pensamiento libertario: no admite la igualdad ni se prostra a los imperativos sociales, y desvela el comunismo como la otra cara del liberalismo: si para este último, el sujeto igual a los demás era el ciudadano, para el comunismo es el trabajador; si para el liberalismo los ciudadanos son iguales a los ojos del Estado, para el comunismo los trabajadores son iguales a los ojos de la sociedad. En cambio Stirner declara guerra a la sociedad como un sujeto ficticio y artificial:

¿Quién es esa persona a la que se llama “todos”? —¡Es la Sociedad! —¿Tiene, entonces, un cuerpo? — Nosotros somos su cuerpo. —¿Ustedes? ¡Vamos! Ustedes no son un cuerpo; tú tienes un cuerpo y él también, y aquel tercero lo mismo pero todos juntos son solamente cuerpos y no Un cuerpo. Por consiguiente, la Sociedad, admitiendo que sea alguien, tendría muchos cuerpos a su servicio, pero no un cuerpo único que le perteneciese en propiedad<sup>1044</sup>

Negar la sociedad, o declararle guerra, como Stirner hace, tiene previsibles consecuencias sobre la teoría revolucionaria. Bakunin, Kropotkin y los demás teóricos ácratas, veían en la sociedad el hogar natural del individuo, además del mítico lugar de resistencia al poder. Recordemos que la sociedad contra el Estado (además del título del trabajo de Clastres) era el programa político del anarquismo: la sociedad es visto por los teóricos libertarios, como aquel sitio armónico y naturalmente cooperativo, que se opondría a la perversión del poder. Stirner pues está las antípodas no sólo de los anarquistas, sino también de los comunistas, para los cuales la sociedad jugaba un papel importante en el derrocamiento del sistema existente. La retórica de la liberación social está totalmente ausente en Stirner y la dicotomía aquí imperante es la del individuo contra la sociedad y no la de la sociedad contra el Estado (o el Capital). Sin embargo, la teoría social stirneriana, que hasta ahora hemos someramente esbozado, esconde un potencial emancipador sorprendente que no ha sido tomado lo suficiente en cuenta. La liquidación de la sociedad no tiene porque significar la

---

<sup>1044</sup> *Ibidem*, p. 120.

liquidación de la vida-en-común y hasta se podría decir todo lo contrario: la muerte de la sociedad es la condición para una auténtica vida-en-común finalmente libre de lógicas esencialistas (como aquellas del anarquismo del siglo XIX). Veamos cómo.

Stirner acude a la etimología del término sociedad (*Gesellschaft*) que, nos dice, deriva de *Sal* (sala). El principio que rige una sociedad es lo de la pertenencia en común. Es la sociedad que, igual que una sala, engloba y contiene los individuos:

La gente acostumbra a decir que “tenemos” este salón en común, cuando en realidad es el salón el que nos “tiene” a nosotros. Siendo tal la significación natural de la palabra sociedad, se sigue de aquí que la sociedad no es obra tuya o mía, sino de un tercero; ese tercero es el que hace de nosotros compañeros y quien es el verdadero fundador, el creador de la sociedad<sup>1045</sup>.

Esto indica que si por un lado la sociedad no tiene otro fundamento que la presencia o mejor, la co-presencia en un lugar común (“la sociedad no es más que la ocupación en común de una sala”), por el otro los individuos no son propietarios de la sociedad, sino que es la sociedad que los engloba a ellos. Es significativo que Stirner utilice el término sociedad para referirse a cualquier comunidad regida por un principio u orden. Así, para él, también la familia y el Estado son “sociedades”, ya que en ellas vale un principio, un fundamento, un orden o, podríamos decir más claramente, una *esencia*. Para Stirner la sociedad no tiene ninguna sustancia propia: ella sólo es el “contenedor” de las individualidades (la *Sal*) y a pesar de todo, se la ve como algo autónomo que trasciende y a la vez abarca los individuos particulares. De esta manera, dice Stirner, la sociedad consigue darse un fundamento (*Grund*) independiente de sus partes (los individuos). Este fundamento, a través del cual la sociedad consigue dotarse de un “cuerpo” como si fuese ella misma una persona más, es el mito de la esencia de la sociedad. Se trata, como nuestro filósofo explica en el análisis del nacionalismo alemán, de la convicción de que haya *algo*, una esencia, que entrañe en el ser-en-común. Esta mitología esencialista está a la obra en la ideología nacionalista, que quiere reunir los treinta y ocho Estados de Alemania en una única nación. Esta empresa, tan absurda como reunir “en un solo enjambre treinta y ocho enjambres de abejas conducidos por sus treinta y ocho reinas”<sup>1046</sup>, se basa en la presunción de que un principio común, un fundamento mítico, haga de centro. Pero las abejas no se reúnen en cuanto abejas, sino sólo porque están relacionadas las unas a las otras como súbditas de la reina. Los pueblos, igual que las abejas, carecen de voluntad y lo que los reúnen son sus reinas, es decir, la soberanía de lo Uno. Dice Stirner:

---

<sup>1045</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 221.

<sup>1046</sup> *Ibidem*, p. 234.

Recordando a las abejas la cualidad de abejas, esto es, aquello que tienen en común, se haría exactamente lo mismo que tan ruidosamente se hace hoy cuando se recuerda a los alemanes su alemanidad. Porque la alemanidad es en esto igual a la abejidad: en que aunque lleve en sí la necesidad de los enfrentamientos y las separaciones, la realización de los mismos implicaría su desaparición. Me refiero a la separación entre hombre y hombre<sup>1047</sup>.

La alemanidad, igual que la abejidad, es una ficción que se funda en la creencia de que la sociedad tenga un fundamento, una esencia. Por esto, dice Stirner, cuando los alemanes reivindican su esencia común, están procurando realizar una unidad abstracta buscando la “abejidad” en ellos. Esta generalización, “vacía y sin vida” dice Stirner, acaba por discriminar precisamente al individuo, que se vuelve impotente e aislado, privado de voluntad (aunque la paradoja, resalta Stirner, es que quien en realidad se puede aliar son sólo los individuos). Las dos tendencias políticas mayoritarias en Alemania, esto es, la particularista que quiere el restablecimiento de los derechos provinciales y las antiguas distinciones de raza, y la unitaria que mira al restablecimiento de la unidad nacional, al final y al cabo acaban convergiendo. Ambas posturas son, en el lenguaje stirneriano, religiosas, ya que ambas suponen alguna esencia o fundamento mítico a la base del pueblo. Ambas postulan una manera de ser-en-común como un hecho, un dato natural, una esencia que tiene que ser realizada. En varias ocasiones, Stirner insiste en el paralelismo ya no sólo entre Dios y el Estado, que ya hemos analizado, sino también en el más “primitivo” paralelismo entre Dios y la sociedad:

Toda religión es un culto de la sociedad, del principio que rige al hombre social (al hombre cultivado); así, ningún dios es nunca el Dios exclusivo de un Yo; un dios siempre es el Dios de una sociedad o de una comunidad, de una familia (Lar, Penates<sup>185</sup>), de un pueblo (dioses nacionales) o de todos los hombres. (Él es el padre de todos los hombres.) Que no se espere llegar a destruir de arriba abajo a la religión, mientras que no se haya desechado previamente la sociedad y todo lo que implica su principio<sup>1048</sup>.

Esta reflexión de Stirner se merece atención. Aquí nuestro autor no está simplemente anticipando la intuición durkheimiana según la cual lo divino es una representación del orden social, ni tampoco está lamentando la reducción de lo múltiple a lo Uno, sino que hace algo más. Él replantea por completo la relación (tal vez no problematizada lo suficiente por los anarquistas clásicos) entre orden social y orden divino. La destrucción de la sociedad es, dice Stirner, la pre-condición para la destrucción de Dios. Si se quiere de verdad matar a Dios, hace falta matar a la sociedad primero.

---

<sup>1047</sup> *Ivi*. El nacionalismo es un objeto de burla constante en el *Der Einzige*. Léase por ejemplo este otro paso: “¿No es un espectáculo sentimental prodigiosamente ridículo, el de un alemán que estrecha la mano a su vecino con santa emoción, porque “también es un alemán”?” (*Ibidem*, p. 235)

<sup>1048</sup> *Ibidem*, p. 316.

Podemos iluminar el sentido de estas afirmaciones, a primera vista bastante obscuras, remitiéndonos a la crítica stirneriana a la teología política. Hemos visto que Stirner, igual que los demás anarquistas, ve el parecido entre la *creencia* en Dios y la en el Estado. Pero para Stirner no se trata sólo de que el Estado sea un Dios terrenal (y su soberanía derive de la soberanía de Dios) sino sobre todo de que tanto el Estado como Dios someten el individuo a una esencia sagrada. Sin embargo, parece decirnos Stirner, mucho antes de que haya una identificación entre Dios y el Estado, debe haber una identificación más primigenia y fundamental entre Dios y la sociedad. Es la sociedad, y no el Estado, que, en su totalidad, representa lo Uno. Más sencillamente: antes de transferir el poder a lo Uno, la sociedad misma tiene que percibirse como una, uniforme, unida y cohesionada (hemos visto además que esta teoría encuentra respaldo en las investigaciones de Clastres y Gauchet). Por esto, antes de que el Estado se convierta en el Dios terrenal, la sociedad tiene que compactarse alrededor de un principio, de una esencia que trascienda los individuos particulares. Tanto Dios como sus sucedáneos terrenales (como el Rey) cumplen con esta función de representar la exterioridad simbólica de lo social. La bakuniniana crítica de la teología política, el *ni Dieus ni maitre*, es sólo el segundo paso de una más primigenia individuación de la esencia social. Si quisiéramos ponerlo en términos muy esquemáticos, sería: sociedad → Dios → Amo/Estado. Los filósofos políticos modernos tenían muy claro este punto: la sociedad, tanto para Hobbes y Rousseau, como para los anarquistas por ejemplo, es la primera detentora de la soberanía. Pero mientras para los teóricos del Estado, había una transferencia de voluntad del cuerpo social al Estado, para los anarquistas este paso nunca se ha realizado y es una pura invención de aquellos teóricos para justificar la dominación estatal. En conclusión: para Stirner, una crítica radical a la teología política, está destinada a ser incompleta si se limita a criticar el Estado-Dios, pero no ponga en entredicho a la sociedad como fundamento y esencia.

Pues bien. Por lo visto hasta ahora, se desprende la naturaleza totalmente artificial de la sociedad: ella es el contenedor o la sala que reúne a individuos, que no tienen nada en común sino, es preciso, su presencia en la sala. A pesar de ello, se cree que la sociedad sea, por decirlo en las palabras de nuestro autor, “aquel tercero”, que no es obra ni del yo ni del tu. La sociedad, en otras palabras, *incluye* a los individuos y a la vez se *excluye* a si misma: ella es el espacio precedente a los individuos y que los reúne a todos (por eso los incluye), y es a la vez independiente de ellos ya que su fundamento no es obra de los individuos (por esto se excluye). Aquí Stirner no está, según le acusaba Marx, haciendo de la sociedad algo sagrado, olvidándose que ella es fruto de relaciones reales (económicas, sociales, afectivas, etc.) entre sus miembros<sup>1049</sup>. Todo lo contrario: él afirma la

---

<sup>1049</sup> Marx y Engels, como era de esperar, ridiculizaron la visión stirneriana de la sociedad. “San Sancho” se dejaría asustar por los fantasmas que él mismo ha creado, tomándose “la sociedad” por una esencia y olvidando que en su verdadera base están relaciones humanas, materiales e históricas. Stirner convierte las relaciones empíricas en



diferencia radical entre *la sociedad* como abstracción, y *las relaciones sociales*:

En cuanto a las verdaderas relaciones sociales, son independientes de la sociedad; pueden existir o no existir, sin que la naturaleza de lo que se llama sociedad sea alterada. Las relaciones implican reciprocidad, son el comercio (*commercium*) de los individuos<sup>1050</sup>.

Con un lenguaje al cual ya estamos familiarizados, podríamos (sin que esto suponga un problema teórico alguno) re-bautizar estas relaciones con el término *lo social*, indicando con ellas el magma indefinido e imposible de estabilizar de las múltiples conexiones entre individuos. *La sociedad* pues es la tentativa hegemónica de fijar, encasillar y cristalizar lo indeterminado de las relaciones entre individuos (*lo social*). Se trata sin embargo de un intento en última instancia destinado al fracaso ya que *lo social* siempre se escapa de la estructura rígida que impone *la sociedad*. Esta diferencia entre una estructura estable y molar, y un trasfondo inestable y molecular, recorre en varios momentos del *Der Einzige* pero esté tal vez bien teorizada en la metáfora de la prisión:

La prisión no designa simplemente un lugar, sino un espacio en expresa relación con sus habitantes: sin los prisioneros sería un simple edificio. ¿Quién hace que todos los que la habitan parezcan semejantes? La prisión. ¿Quién determinará la manera de vivir de la sociedad de prisioneros? La prisión. Pero ¿quién determina sus relaciones? ¿Es también la prisión? Evidentemente, si entran en relaciones, no puede ser más que como prisioneros, es decir, en cuanto lo permiten los reglamentos de la prisión; pero únicamente ellos crean esas relaciones, es el Yo quien se pone en relación con el Tú; no sólo esas relaciones no pueden ser la obra de la prisión, sino que ésta debe velar para oponerse a toda relación egoísta, puramente personal (las únicas que pueden establecerse realmente entre un Yo y un Tú)<sup>1051</sup>.

La metáfora es evidente: la prisión, igual que *la sociedad*, es el ojo impersonal que cristaliza las relaciones entre el yo y el tú en pautas rígidas de comportamiento. Sin embargo la prisión, sugiere Stirner, puede controlar e influir sobre las relaciones entre presos, pero no determinarlas por completo. Aunque los presos (igual que los individuos de una sociedad) no sean libres ni respecto a su subjetividad, ni tampoco a sus relaciones, que deberán conformarse a un marco determinado, no

---

relaciones especulativas y transforma la realidad en proyecciones del yo: "Sancho convierte aquí a "todos" en una persona, la sociedad como persona, como sujeto = a la sagrada sociedad, a lo sagrado. Ahora, nuestro santo sabe ya donde está y puede dar rienda suelta a su entusiasmo contra "lo sagrado", con lo que, naturalmente, queda destruido el comunismo [...] San Sancho critica las relaciones reales todas limitándose a declararlas como lo sagrado, y las combate combatiendo la representación sagrada que él se forma en ellas" (Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 236; después de las corchetas, p. 327).

1050 Stirner M., *op.cit.*, p. 221.

1051 *Ibidem*, pp. 221-222.

están estructuralmente determinadas. Hay un elemento, escurridizo e indefinible, que siempre se escapa a toda tentativa de captura. Se trata de *lo social*, que excede y rompe los angostos márgenes de *la sociedad* o, dicho de otra forma, relaciones sociales son la dinamita de *la sociedad*. Queda por definir a que se refiere Stirner cuando habla de relaciones sociales. De hecho, si las relaciones entre presos son algo distinto y hasta opuesto a la prisión como sociedad, hace falta preguntarse cual sea la naturaleza de estas relaciones o, utilizando nuestro lenguaje, en que difiere *lo social* de *la sociedad*. En la cita anterior, Stirner sugería que la prisión-sociedad vela constantemente para que no surjan relaciones egoísticas entre presos, “las únicas que pueden establecerse realmente entre un Yo y un Tú”:

si Yo olvidara que soy un prisionero y me relacionase contigo, igualmente olvidado de tu suerte, se podría ver que eso pone a la prisión en peligro: no solamente no puede crear ella semejantes relaciones, sino que no puede siquiera tolerarlas<sup>1052</sup>.

En pocas palabras, las relaciones egoísticas entre individuos son el elemento disruptivo que rompe el hecho social como hecho estático. *Lo social*, esto es las relaciones egoísticas entre individuos, reactiva el conflicto que *la sociedad* había apaciguado, y apagado. Stirner hasta llega a indicar una modalidad muy precisa de construcción de las relaciones sociales egoísticas: la de-subjetivación. En la cita anterior, el mecanismo a través del cual el Yo entra realmente en contacto con el Tu es el olvido de la condición de preso, es decir, el rechazo de una identidad determinada. Esta propuesta es además perfectamente coherente con el análisis que Stirner hace de los liberalismos como técnicas inéditas de gobernabilidad. El liberalismo, el comunismo (y el humanitarismo, como veremos) gobiernan a través del sujeto y no sobre él, esto es, construyéndolo como sujeto: ciudadano, trabajador, Hombre. La de-subjetivación es el proceso *ético* que desfonda los límites de la identidad. En el ejemplo de Stirner: cuando los presos dejen de verse el uno al otro como presos, pues como sujetos demarcados y definidos, serán capaces de re-activar relaciones impensadas.

Vemos que el modelo bélico del cual hemos hablado, está una vez más en marcha: *la sociedad* no tiene ninguna esencia estable, ningún fundamento cierto, sino que está atravesada por procesos parciales e incompletos, por rupturas e inestabilidades (*lo social*). Hay, en pocas palabras, un exceso de *lo social* que impide la estabilización de *la sociedad*. *Lo social* es la re-configuración de las relaciones sociales que las desplaza de un plano de estabilidad y jerarquía, es decir, de orden, a uno de inseguridad, ruptura y desorden<sup>1053</sup>. La comunidad, que en el lenguaje stirneriano se llama

---

<sup>1052</sup> *Ivi*.

<sup>1053</sup> Saul Newman respalda nuestra lectura del antagonismo en Stirner: “Para Stirner la sociedad es una construcción ideológica que encierra el individuo adentro de una colectividad. Stirner ve además esta colectividad como una unidad a través de la cual se perpetúa el poder del Estado [...] “el pueblo” es una colectividad creada por el poder, que no tiene

unión de los egoístas (*Verein des Egoisten*) y que examinaremos en su momento, puede surgir precisamente sobre los escombros de la sociedad o, para volver al ejemplo stirneriano, cuando los presos dejen de pensarse en su cualidad de presos y empiecen a relacionarse los unos a los otros como individuos únicos.

Hay, como resulta ya muy evidente, una diferencia abismal entre Stirner y Hobbes. Aunque ambos vean en el conflicto la verdadera “esencia” de *la sociedad*, sin embargo discrepan en cuanto a los sujetos de este conflicto. En primer lugar, porque Hobbes piensa el conflicto como riña entre individuos robinsonianos, esto es, individuos aislados y auto-centrados, que se engañan, se roban y se matan. En cambio Stirner piensa el conflicto como entre el individuo como ser inter-relacional por un lado, y la sociedad como reino abstracto e impersonal por el otro. Ya Löwith, en su escrito de habilitación de 1928 (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*), se había enterado de carácter relacional del Único stirneriano. En las últimas páginas del texto, dedicadas precisamente al concepto de Único en Stirner, Löwith afirma que Stirner ha podido escribir un libro entero sobre una palabra vacía (lo dice el mismo Stirner) ya que el individuo se da (*Es gibt*) en sus relaciones con los demás<sup>1054</sup>. En Stirner pues, falta precisamente el individuo puro e aislado del estado de naturaleza. El individuo es, desde siempre, arrojado en un contexto social y su búsqueda de la unicidad consiste en desprenderse progresivamente de la sociedad y del papel que en ella se le asigna:

El estado primitivo del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad [...] La sociedad es nuestro estado natural<sup>1055</sup>.

Se podría decir que el individuo es, desde siempre, un sujeto, esto es un ser social. El o ella consigue *convertirse en individuo* a través de una ruptura con la sociedad. El individuo, aunque esto lo veremos más detenidamente, consigue afirmarse sólo *negando*(se a) la sociedad, negando su ser social, o para parafrasear a Simone de Beauvoir: “individuos no se nace: llega uno a serlo”. Notamos aquí el falso parecido con Hegel. Para Hegel también, la sociedad es el estado natural del individuo. Este siempre se encuentra inmerso en la forma de vida particular donde ha nacido (la familia, la comunidad, etc.). Sólo cortando los lazos con ella, el individuo se afirma como “individuo autónomo”, esto es, reconociéndose en una comunidad más amplia y secundaria, que no

---

ego. Si aceptamos el discurso de Stirner, la esencia social no puede estar a la base de la resistencia a la dominación, como en cambio para los anarquistas. Siguiendo esta lógica, podemos cuestionar la idea de la sociedad como tal: lo social no es un organismo dotado de esencia, sino más bien una construcción discursiva que, en tanto se basa en una falta o vacío constitutivo, siempre está abierto a distintas articulaciones (Newman S., *From Bakunin..op.cit.*, p. 69).

<sup>1054</sup> Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der etischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928; (tr.it. consultada: Cera A., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida 2007).

<sup>1055</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 312.

es natural y espontánea como aquella de la cual procede, sino es mediada y artificial. Hay un pasaje pues de una “identificación primaria” a una “identificación secundaria”, que según Hegel es abstracta hasta que no incorpore en su interior la identificación primaria (por ejemplo, por ser parte de una buena familia, yo contribuyo al bienestar del Estado-nación)<sup>1056</sup>. En cambio, para Stirner, la ruptura del individuo con su “identificación primaria”, no tiene que llevar a una adhesión a una forma de vida más amplia, esto es, a la “identificación secundaria”. El conflicto, en pocas palabras, es una ruptura de *todos* los roles sociales, primarios y secundarios indistintamente.

Otra gran diferencia entre Stirner y Hobbes, también bastante evidente, es que este último reabsorbe el conflicto a través de la instancia soberana. El Leviatán acaba con la riña entre individuos, y sustituye la Voluntad soberana a las voluntades individuales. En cambio, para Stirner la voluntad individual ha de triunfar sobre el mundo y es la verdadera cifra de su teoría anarquista. También Negri reconoce un verdadero anti-hobbesismo en Stirner: Hobbes, firma el filósofo italiano, “no es un autor de Stirner [...] El itinerario del pensamiento de Hobbes va desde el *Einzig* hasta el Estado, el de Stirner desde el Estado hasta el *Einzig*”<sup>1057</sup>.

Antes de cerrar el tema de la sociedad, vale la pena, aunque sea superficialmente, subrayar la relación entre esta teoría social nihilista y la imposibilidad de fundación del contrato social. En el capítulo anterior, hemos visto que, entre los argumentos que Bakunin, Kropotkin, y los demás teóricos libertarios, oponían al contratualismo, destacaban dos: la hipocresía de suponer un ser humano bestial pero perfectamente capaz ni mucho menos de estipular un contrato muy complejo; y su visión “contra-genealógica” del poder, en base al cual el conflicto y la riña estaban ausentes en el estado de naturaleza y nascían en consecuencia de la violencia estatal. Por su parte, Stirner da un paso atrás y a la vez un paso más allá respecto a los anarquistas. El paso atrás se refiere a la negativa de ver en *la sociedad* un conjunto armónico y ordenado. *La sociedad* siempre está amenazada por *lo social* como el lugar de la dislocación y del conflicto, que impide la cristalización de las relaciones sociales en un orden o un principio estable. En cuanto al primer paso “más allá”, es la negación de la voluntad colectiva. Los autores contratualistas hacían derivar la soberanía de la voluntad colectiva (expresada a través del contrato), mientras los anarquistas negaban esta transferencia de la soberanía desde el cuerpo social hacia el Estado. Los anarquistas no negaban (recuérdese sobre todo el análisis de Godwin) que, aunque hubiese habido un pacto primordial entre

---

<sup>1056</sup> Zizek S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 101-102.

<sup>1057</sup> Negri A., *op.cit.*, p. 134. Pero Hobbes no es un autor de Stirner, añadimos nosotros, también porque en el estado de naturaleza, como acabamos de ver, no hay individuos aislados y solitarios, como suponía el teórico inglés, sino la sociedad. Ella es el “hogar” del individuo, su estado natural; el individuo en cambio se afirma contra la sociedad en un estadio sucesivo. Aunque el pensador italiano admita que Stirner hace un retrato amargo y sarcástico de la mentalidad de su tiempo, sin embargo no conseguiría “salirse de ella”, ya que su *Einzig* acaba siendo al final y al cabo el burgués calculador dispuesto a pisotear los demás para aumentar su ganancia. Según Negri, la teoría anarquista de Stirner es “el espejo de la situación social existente en el cual [...] el *Einzig* es el hombre más consciente que en ella hace falta competir con la mentalidad de un arribista que no es tan sutil acerca de los medios que utilizará” (*Ibidem*, p. 137).

seres humanos, este hubiera sido nulo porque la voluntad del cuerpo social no se podía transmitir de una generación a otra. Stirner radicaliza el asunto y afirma que la voluntad misma no puede ser objeto de discusión. Ella por lo tanto no se puede objetivar, porque el único propietario de ella es sólo y siempre el individuo, que dejaría de ser propietario si la *alienase*. Así Stirner lo explica en su lenguaje siempre muy colorido:

Imagínense incluso el caso en que cada uno de los individuos que componen el pueblo haya expresado la misma voluntad, supongan que se haya “realizado” la “voluntad general”; la cosa vendría aún a ser la misma. ¿No estaría yo ligado, hoy y siempre, a mi voluntad de ayer? Mi voluntad, en ese caso, estaría inmovilizada, paralizada. ¡Siempre esa desdichada estabilidad! ¡Un acto de voluntad determinado, creación mía, vendrá a ser mi Señor! y Yo que lo he querido, Yo el creador, ¿me vería trabado en mi carrera, sin poder romper mis lazos? ¿porque ayer Yo fui un imbécil, ¿tendría que serlo toda mi vida?” Así pues, en la vida estatal, yo soy en el mejor de los casos –podría decir también en el peor de los casos– un esclavo de Mí mismo. Porque ayer tenía una voluntad, hoy careceré de ella; Señor ayer, seré esclavo hoy<sup>1058</sup>.

Según Stirner pues, la voluntad no se puede representar. Ella sólo se puede declinar únicamente en la primera persona singular y en cada momento el individuo tiene que poseerla<sup>1059</sup>.

Cerrando al párrafo y preparándonos a discutir la crítica stirneriana al humanismo, notamos la peculiaridad de la postura stirneriana respecto de temas polémicos como la propiedad, la competencia, la sociedad. Hemos procurado brindar una lectura “disconforme” de la obra de Stirner. Él no es ni un solipsista encerrado en su *turris ebúrnea*, que huye amedrentado de una sociedad compuesta por seres malvados, ni un frío calculador que quiere maximizar su beneficio a costa de los demás. Él no es ni un heredero de Hobbes, ni un discípulo de Smith. En cambio su ontología social nihilista, nos brinda una formidable oportunidad para pensar *la sociedad* como orden estable e inerte que esconde, por debajo de su capa, las fuerzas telúricas y demoledoras de *lo social*. ¿No estamos aquí, una vez más, ante el modelo clausewitziano-foucaultiano que ve en el antagonismo una clave de lectura fundamental para analizar el orden político y social? ¿No está Stirner detectando un vacío y una dislocación a la base del orden social, que luego los “pensadores de la

---

<sup>1058</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 199.

<sup>1059</sup> Además, Stirner echa luz sobre la relación problemática y contradictoria entre soberanía y Voluntad General. Estos dos términos, dice nuestro filósofo, excluyen mutuamente: o un pueblo quiere ver representada su voluntad y entonces se choca inevitablemente con la voluntad del príncipe que persigue su voluntad personal (por ejemplo su realización y su placer) o es gobernado por un príncipe sin ninguna voluntad personal y “que se podría, sin ningún inconveniente, reemplazar por un mecanismo de relojería bien aceitado”. La idea de Voluntad General, dice, nasce del entendimiento de pensar la sociedad como dotada de una voluntad que luego puede transferir a otro (el soberano). Pero la única voluntad existente, afirma Steiner, es la individual: “al yo del pueblo es, por consiguiente, un fantasma y no un yo. Yo no soy un Yo, sino porque soy Yo quien me hago, es decir, porque Yo no soy la obra de otro, sino propiamente mi obra (*Ibidem*, p. 236).

comunidad” retomarán como piedra angular de su reflexión? En conclusión: Stirner consigue escapar tanto del Escila hobessiano de recomposición del conflicto a través de la instancia soberana, como del Caribdis anarquista de una sociedad perfectamente pacificada y carente de antagonismos, y apuesta por un modelo bélico que pone en entredicho la sociedad como algo fijo, dotado de una identidad, una esencia, un orden. Su fundamento (*Grund*) está en la ausencia de fundamento (*ab-Grund*) o, para decirlo en las eficaces palabras de nuestro autor:

La esencia de este mundo, tan atractiva y espléndida, es, para el que busca en sus profundidades, la vanidad, la vanidad es la esencia del mundo<sup>1060</sup>.

### 3.2.3. Contra el Hombre. La crítica al humanismo.

La última ideología que pasa por las horcas caudinas de Stirner es el liberalismo humanitario o humanismo. Stirner, como se desprende ya del discurso de hemos conducido hasta ahora, otorga una papel especial al humanismo que casi “prima” sobre las otras ideologías. El liberalismo y el comunismo como técnicas de gobernabilidad son, por así decirlo, “derivadas” respecto al humanismo. De hecho, estos dos sistemas conseguían gobernar a través de la construcción del individuo en subjetividad obediente (de ciudadano y de trabajador), pero el discurso humanista los entrañaba a ambos. Así, por ejemplo, el Estado presumía de representar la Humanidad entera en el caso del liberalismo, mientras el comunismo alardeaba de realizar la igualdad entre los hombres y el amor a la humanidad (*Humanitat, Menschheit*). Aún así, ni el liberalismo ni el comunismo lograban alcanzar aquel grado de universalidad del humanismo ya que, dice Stirner sarcásticamente, no hay nada más universal y más digno que ser Hombre. El humanismo ilustrado es entonces el objeto de los ataques constantes y punzantes a lo largo de todo el *Der Einzige*. Como hemos visto, Feuerbach (y el “feuerbaquismo político” de los anarquistas) somete el individuo a una dominación más sutil y por ello más cruel ya que el hombre de carne y hueso (hombre actual: *gegenwärtig*) se ve obligado a estar a la altura de su esencia, la esencia humana. Así, “el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue”<sup>1061</sup>. No obstante, Stirner hasta reserva, en “Los Libres” un apartado especial a la crítica al humanismo. Esta elección, lejos de ser una cacofonía innecesaria, está en línea con el proyecto general de “Los libres” de enmarcar la ideología objeto de crítica en un línea lógica de superación de la ideología precedente donde, como hemos explicado ya, la superación ha de ser entendida como espiritualización del mundo a consta del egoísmo. Por tanto el

---

<sup>1060</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>1061</sup> *Ibidem*, p. 49.

humanismo es la superación del comunismo, que aún estaba demasiado pendiente del “egoísmo” del trabajador. Aunque el comunismo hubiese abolido el egoísmo de la propiedad privada, sin embargo seguía siendo demasiado interesado, demasiado materialista, demasiado egoísta en su finalidad de satisfacer las necesidades materiales. El trabajador, al final y al cabo, utilizaba la sociedad para una finalidad egoísta, esto es su bienestar, y todos sus esfuerzos de trabajador iban dirigidos a la satisfacción de las necesidades materiales. El liberalismo humanitario, en cambio, procura desprenderse de todo rastro de egoísmo:

para cerrar bien todas las puertas por donde el egoísmo puede introducirse, habría que esforzarse en llegar al completo desinterés. Sólo el desinterés es humano, ya que sólo el Hombre es desinteresado, en tanto que el egoísta no lo es jamás<sup>1062</sup>

El liberalismo humanitario representa lo que Stirner llama la “desnudez” o la “andrajosería” más completa del hombre, donde él se desprende de todo interés, de todo egoísmo, para así poder convertirse en el universal: el Hombre. El liberalismo humanitario es, en pocas palabras, la culminación de las ideologías modernas y la victoria completa del Espíritu sobre el individuo. El Hombre se eleva por encima de los particularismos, de los pequeños intereses y los egoísmos. El humanismo no tolera nada que no sea humano y declara guerra al egoísta “todo lo que no es Humanidad es egoísmo”<sup>1063</sup>.

Pero el párrafo “El liberalismo humanitario” responde también a otra exigencia: la de echar finalmente cuenta con Bruno Bauer (tal vez el único verdadero amigo que Stirner haya tenido en su vida) y con su propuesta de una comunidad humana<sup>1064</sup>. Vale la pena, aunque no sea nuestro principal objeto de interés, recorrer la polémica contra Bauer por lo menos en sus líneas generales, para luego pasar a analizar el verdadero blanco de tiro de nuestro autor: Feuerbach. La polémica con Bauer es, para ser precisos, mucho anterior a la publicación del *Der Einzige*. En 1841, Stirner lee y reseña el escrito de Bauer *La trompeta del juicio final sobre Hegel el ateo y anticristo*. Aquí Bauer partía de una reflexión aparentemente igual a la de Feuerbach: según él también, detrás de la imagen de Dios, no había nada sino el Hombre mismo:

---

<sup>1062</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>1063</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>1064</sup> Entre los amigos más cercanos a Stirner, había Ludwig Buhl y el mismo Bruno Bauer. Ambos fueron testigos a la boda de Stirner con Marie Wcilhelmine Dänhart, el 21 de octubre de 1843 y, según Mackay, fueron los únicos entre los *Freien* que estaban presentes en el funeral de Stirner, el 28 de junio de 1856. Bauer y Stirner estaban unidos por una profunda amistad y estima intelectual, como se desprende también de la atención que Stirner dedica a Bauer en sus primeras publicaciones. Además, siempre Mackay nos dice que nunca, a pesar de los ataques de Stirner a Bauer, su amistad se vio comprometida en modo alguno. Acerca de la relación entre Stirner y Bauer, véase además Tomba M., *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum*, en “Der Einzige”, Max Stirner und Bruno Bauer, N. 1-2 (29-30), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv, Leipzig, Febrero- Mayo 2005, pp. 3-20.

La autoconciencia realizada es el artificio por el cual el yo se desdobla, en primer lugar, como un espejo; y finalmente, después de haber creído durante milenios que su imagen reflejada en el espejo era Dios, advierte que dicha imagen es él mismo. La cólera de Dios y el castigo de su justicia no son otra cosa que el yo mismo, que cierra el puño y se amenaza a si mismo ante el espejo; la gracia y la piedad de Dios, a su vez no son sino el yo que le tiende la mano a su imagen especular. La religión considera que aquella imagen reflejada en el espejo, es Dios; la filosofía anula esta ilusión y le muestra el hombre que tras el espejo no se oculta nada; que la imagen observada reflejaba el yo<sup>1065</sup>

De esta pequeña cita, no se desprende una diferencia significativa entre el humanismo de Bauer y el de Feuerbach: en ambos casos Dios sería la imagen hipostasiada y alienada del Hombre. Este renuncia a si mismo, a su autonomía, proyectando sus mejores calidades sobre Dios y alienándose de su esencia. Sin embargo, entre los dos pensadores hay una diferencia y Stirner la nota. Mientras en Feuerbach el Hombre simplemente proyecta sus calidades sobre el Dios trascendente y así haciendo se aliena de si mismo, en Bauer en cambio hay una fractura *en el interior* de la misma conciencia humana. Las ideas religiosas, según Bauer, no pueden ser una proyección de la esencia del hombre, sino que son ellas mismas el fruto de la conciencia dividida y escindida. La conciencia se divide pues entre las ideas religiosas y la conciencia humana, donde ésta última se aniquila frente a un poder exterior que se le opone<sup>1066</sup>. En pocas palabras, en Bauer, la distinción no es entre Dios y Hombre, esto es no hay una separación dualística entre dos polos, sino una separación interna al mismo polo del Hombre. Bauer llama “autoalienación” a esta división de la conciencia. La teoría de Bauer presenta pues un mayor grado de problematicidad respecto de la de Feuerbach. Si para este último bastaba con que el Hombre recondujera lo ajeno a lo propio, para Bauer en cambio la solución no puede ser tan sencilla. Una conciencia partida en dos genera ideas religiosas que son ellas mismas rotas, distorsionadas, desfiguradas (Bauer por ejemplo hasta llega a explicar la incoherencia que hay en los Evangelios remitiéndose a esta ruptura de la conciencia). Dios no puede ser un simple reflejo del Hombre tal y como es, como querría Feuerbach, sino que es el reflejo, distorsionado y subhumano, de las ideas religiosas que ha engendrado la conciencia. Estando así las cosas, la superación de la alienación pasa por la reconstrucción de la conciencia, es decir, por la recomposición de la escisión interna al Hombre. Esta recomposición, que pretende abarcar una dimensión universal, Bauer la llama *singularidad*. Esta es la individualidad que contiene en su interior una dimensión universal inmanente a los individuos y a la historia: la universalidad se encarna en lo particular para volverse objetiva, y asimismo la particularidad se eleva convirtiéndose

---

<sup>1065</sup> Cit. en Löwith K., *De Hegel..op.cit.*, p. 441.

<sup>1066</sup> McLellan D., *op.cit.*, p. 78.



en la expresión de un principio más alto. Este movimiento, a través del cual el individuo va cobrando progresivamente conciencia de su carácter universal, es la crítica (*der kritik*). Esta, dice Bauer, es en un desarrollo permanente que nunca se puede realizar en una forma determinada (ya que esto la convertiría en un obstáculo para un progreso ulterior) y que trasciende constantemente la realidad existente. Sólo a través de la labor continua de destrucción de las alienaciones históricas, la conciencia llega a convertirse en auto-conciencia; sólo a través de la crítica sin parar del existente histórico, la singularidad avanza hacia una mayor universalidad<sup>1067</sup>. De esta manera solamente, se puede crear una unidad del individuo con lo universal en la forma de la libertad racional. Si entonces Feuerbach ve el Hombre como una esencia que tiene que ser realizada, algo que ya entraña cada individuo, en cambio para Bauer el Hombre es más bien el resultado de un proceso de progresiva realización, donde la crítica aniquila el objeto (esto es, la realidad dada) hacia un grado siempre mayor de auto-conciencia. Igual que Feuerbach, Bauer se arrodilla al Hombre, pero de manera diferente. Mientras para Feuerbach el Hombre es el nuevo Dios, Bauer quiere en cambio realizar el Hombre como resultado de un proceso de autotrascendimiento continuo que consiste en una superación de las particularidades hacia una mayor universalidad. Mientras Feuerbach desplaza la idea trascendente de Dios en la inmanencia de las relaciones humanas, en cambio Bauer, para decirlo en las palabras de Massimiliano Tomba, “hace de la humanidad el sujeto de la libertad: en la filosofía de la autoconciencia, hasta el concepto de humanidad remite a una dimensión de trascendencia, pues teológica”<sup>1068</sup>. En Bauer pues, el concepto de Hombre no pre-existe al universalismo, “no es el presupuesto, sino más bien el resultado, es decir el producto de una batalla victoriosa para la libertad”<sup>1069</sup>. El hombre no es en realidad “completamente hombre” (*ganz Mensch*) hasta que no se libere de las cadenas (*von den Fesseln befreien*) de la política.

La teoría de Bauer, que aquí hemos esbozado solo muy someramente, tiene un nivel de abstracción que sin embargo cobra algo de claridad en el análisis de la sociedad y de la política de su tiempo (y esto es lo que más nos interesa). Según Bauer, la sociedad de masa aparecida tras la Revolución Francesa, se caracterizaba por un tipo de “particularismo” que impedía cualquier crítica al orden existente. El liberalismo, así como el socialismo, habían transformado la libertad en un conjunto de intereses y adquisiciones particulares que estaban a las antípodas del concepto de libertad universal. Pero el sujeto, según Bauer, podía aspirar a la verdadera universalidad liberándose de los intereses

---

<sup>1067</sup> Massimiliano Tomba explica este proceso en estos términos: “La filosofía de la autoconciencia se convierte en Kritik en el momento en el cual entra en el agón de la historia, tomando parte al trabajo de la afirmación universal de la autoconciencia a través de la crítica de las formas históricas que se opone a ella” (Tomba M., *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 98)

<sup>1068</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>1069</sup> *Ibidem*.

particulares (que es un rasgo común tanto al liberalismo como al socialismo)<sup>1070</sup>. La ya examinada “cuestión judía”, cuyas contribuciones más importantes se deben precisamente a Bauer, ilustra esta postura. Los judíos, según Bauer, son celosos de su identidad particular y se “sienten a casa en el egoísmo” (por esto, respecto de los cristianos, están mucho más lejos de la libertad). Pero para Bauer, no habría una real emancipación hasta que ellos renunciaran a su identidad particular a favor de la identidad universal de Hombre. Pues si por un lado todas estas identidades particulares debían renunciar a su propia identidad particular, por el otro, el Estado mismo debía de abstenerse en tomar partido por una religión sobre otras. Marx y Stirner son intérpretes del pensamiento de Bauer, aunque se sitúen en dos lados opuestos. En el ya examinado “Zur Judenfrage”, publicado en 1844 en la *Deutsche-französische Jahrbücher*, Marx así comenta la posición de Bauer:

Bauer exige así por una parte que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si quiere emanciparse políticamente. Por otra parte, en consecuencia, la supresión política de la religión equivale para él a la supresión lisa y llana de la religión. Un Estado que presuponga la religión, no ha llegado a ser aún un Estado verdadero, real<sup>1071</sup>

Como hemos visto, Marx también quiere la abolición de las ideas religiosas, pero cree que la secularización, sin la emancipación política, es por si sola insuficiente para liberar al hombre de la servidumbre. Aún así, Marx coincidía con Bauer en la visión crítica del Estado cristiano como sociedad de individuos atomizados y sin ningún lazo en común. Bauer y Marx pues, coincidían asimilar el cristianismo al “egoísmo”. Stirner discrepa de ambos. Para él, la humanidad de la cual habla Bauer es una abstracción, un fantasma que niega la particularidad del individuo:

Y he aquí de nuevo el postulado imperativo: ¡rechaza lejos de ti todo encasillamiento, qué tu crítica lo destruya! No seas ni judío ni cristiano, sé Hombre y nada más que Hombre. Afirma tu humanidad por encima de toda especificación restrictiva, sé por ella un hombre sin restricción, un “hombre libre”; dicho de otro modo, reconoce en la humanidad la esencia determinante de todos tus predicados<sup>1072</sup>.

El humanista contrapone la noción universal de Hombre a todas las demás nociones particulares e imperfectas (como la del trabajador, de ciudadano, de judío, etc.), pero para Stirner el Hombre no es sino la máscara terrenal de lo divino. Es el sucedáneo de Dios en la época de la secularización. A raíz de esto, la supuesta superación de las identidades religiosas que Bauer aboga, no puede de

---

<sup>1070</sup> De Ridder W., “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment”, en *History of European Ideas*, N 34, 2008, (285-297), pp. 287-288.

<sup>1071</sup> Marx K., *Sobre la cuestión...op.cit.*, p. 16.

<sup>1072</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 130.

ninguna manera ser, para Stirner, sinónimo de liberación de lo particular en la dirección de lo universal. Ella es más bien la adhesión a una nueva y más peligrosa identidad religiosa:

Los judíos y los cristianos, a quienes Bruno Bauer ha fulminado con su desprecio por su pretensión a “prerrogativas”, deberían poder y querer renunciar, por abnegación o desinterés, al punto de vista en que se acantonan. Si se despojasen de su “egoísmo”, ese sería el fin de sus culpas recíprocas y, al mismo tiempo, el fin de toda religiosidad judía o cristiana. Bastaría que dejaran de pretender ser seres “distintos”. Pero aun suponiendo que renunciasen a su exclusivismo, no abandonarían por eso el campo de batalla en el que su hostilidad se ha ejercitado tanto tiempo; encontrarían, cuanto más, un terreno neutral sobre el cual podrían abrazarse: una “religión universal”, una “religión de la Humanidad”, ¡qué sé yo!<sup>1073</sup>

Stirner no está defendiendo los particularismos (los cristianos, los judíos, etc.) contra el valor universal del Hombre, sino la unicidad contra todo los demás. A pesar de que la filosofía de corte más “subjetivista” de Bauer sea más afín al pensamiento stirneriano que el humanismo de Feuerbach, la incompatibilidad entre los dos pensadores es evidente. No hay, de hecho, ninguna similitud entre el Único de Stirner y la autoconciencia de Bauer. Hay más: Stirner censura Bauer precisamente por haber elevado esta autoconciencia a entidad abstracta y cuasi-divina, mientras su Único, como veremos en el siguiente párrafo, es sólo el yo finito y perecedero. No sorprende pues que, a los ojos de Stirner Bauer es igual de “santo” que Feuerbach, porque él también se esfuerza por esforzarse a realizar aquella santidad que hace casi de “segunda naturaleza” del individuo:

Como el espíritu de la humanidad, es decir, el Hombre, te habita, eres un hombre, lo mismo que eres un cristiano, si el espíritu de Cristo habita en ti. Pero puesto que el Hombre que está en ti no es más que un segundo Yo, aunque sea “tu verdadero y tu mejor” Yo, sigue siéndote extraño, y debes esforzarte para llegar a ser Hombre plenamente. ¡Un esfuerzo tan estéril como el del cristiano para llegar a ser plenamente espíritu bienaventurado! Hoy, que el liberalismo ha proclamado al Hombre, se puede decir que el cristianismo ha sido así llevado a sus últimas consecuencias y que, desde su origen, el cristianismo no se ha dedicado más que a la tarea de realizar al Hombre, al “verdadero Hombre<sup>1074</sup>.

Una segunda (y tal vez más importante) característica del humanismo, común tanto a Feuerbach como de Bauer, es su visión de una comunidad exquisitamente humana. Según los humanistas, sugiere Stirner, no podrá haber una comunidad de verdad si antes no se destierran todos los particularismos y los conflicto que aquellos particularismos acarrearán. Todo el debate sobre la

---

<sup>1073</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>1074</sup> *Ibidem*, p. 177.

cuestión judía procura hallar las bases de una comunidad realmente universal y finalmente liberada por intereses parciales y egoísticos:

En la sociedad humana que nos promete el humanista no hay evidentemente lugar para lo que cada uno de nosotros tenemos de particular y nada que sea “privado” tiene valor. Así se completa el ciclo del liberalismo; su buen principio es el hombre y la libertad humana, su principio malo es el egoísta y todo lo que es privado; allí está su dios, aquí su diablo<sup>1075</sup>.

El humanismo quiere poner en práctica aquella igualdad que el liberalismo y el socialismo, a pesar de sus proclamas, habían sido incapaces de realizar. De ahora en adelante iguales serán todos y cada uno de los hombres en cuanto “miembros” del género humano y ya no sólo los individuos en tanto que *ciudadanos* del Estado (como querría el liberalismo), o los *trabajadores* por su utilidad social (como querría el socialismo):

Si yo veo en Ti al Hombre, lo mismo que veo en Mí al Hombre y únicamente al Hombre, haré por Ti lo que haría por Mí, porque somos en ese caso lo que los matemáticos llaman dos cantidades iguales a una tercera:  $A=B$  y  $B=C$ , luego  $A=C$ , o de otro modo, Yo=Hombre y Tú=Hombre, luego Yo=Tú; luego Tú y Yo tenemos igual valor. La moralidad es incompatible con el egoísmo, porque no es a Mí, sino solamente al Hombre que soy al que concede un valor. Si el Estado es una Sociedad de Hombres y no una comunidad de Yos en la que cada uno sólo tiene en cuenta a Sí mismo, no puede subsistir sin la moralidad, y debe basarse en ella<sup>1076</sup>.

El Hombre es el principio universal que reúne a todos y cada uno de los individuos, independientemente de su raza, género, religión, etc., esto es independientemente de sus particularidades. Esta manera de pensar la comunidad se funda, a los ojos de Stirner, en una creencia esencialista: el ser-en-común que abogan los humanistas se basa en la *esencia humana* o, dicho de otro modo, la condición de posibilidad de nuestra convivencia es el hecho que compartamos una esencia. Pero, precisamente por ello, dice Stirner, el humanismo llega a ser igual de excluyente y discriminatorio que el viejo cristianismo. Ni Bauer ni Feuerbach se percatan de ello. Bauer, que era teólogo de formación, había oportunamente subrayado la naturaleza oposicional del cristianismo y la radicalidad que entraña la vida religiosa. Bauer veía en el cristianismo una división inconciliable entre los bautizados y los no-bautizados, pues entre quien está adentro y quien está afuera, llegando a citar el profeta Malaquía en la *Epístola a los Romanos de Pablo*, “Amé Job, odié Esaú”. También Feuerbach había subrayado en el carácter intolerante y exclusivo de la fe cristiana:

---

<sup>1075</sup> *Ibidem*, pp. 131-132.

<sup>1076</sup> *Ibidem*, p. 181.

“quien no está en favor de Cristo, está en contra de él. La fe sólo conoce enemigos o amigos, no hay ante ella imparcialidad;”<sup>1077</sup>. Pero según Stirner, ni Bauer ni Feuerbach se dan cuenta de que su humanismo sólo re-crea esta misma distinción bajo la forma de lo humano versus lo inhumano. Los humanistas no se enteran de que su modelo, que Stirner define “teológico”, acaba re-creando la misma lógica del adentro/afuera, nosotros/los otros, amigos/enemigos, sobre la cual se basaba el cristianismo (y sería de sobra recordar que la distinción amigo-enemigo de Schmitt tiene su fundamentación en estas discusiones en la *Vörmartz*). En pocas palabras: la vieja distinción que separaba los hijos de Dios de los hijos del diablo, es re-propuesta como la distinción entre Hombre y no-hombre. La inhumanidad (*Unmenschlichkeit*) es pues la condición del nuevo cristianismo. Stirner, como era común entre los jóvenes hegelianos, usa las armas de Feuerbach y Bauer contra ellos mismos, y lo hace citando el texto paulino:

No ver nada en ti y en mí más que al “Hombre”, es llevar al extremo la manera de ver (*cristianachristliche Anschauungsweise*), según la cual uno no es para los demás más que un concepto (por ejemplo, un aspirante a la salvación, etc.). El Cristianismo propiamente dicho nos reúne aún en un concepto menos general: así, somos “los hijos de Dios”, los “guiados por el espíritu de Dios”; sin embargo no todos pueden enorgullecerse de ser hijos de Dios; ya que aunque “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios”, ese mismo Espíritu señala también a los que son hijos del diablo. Para ser hijo de Dios, era preciso no ser hijo del diablo; la familia divina excluía a ciertos hombres. Por el contrario para ser hijos de los hombres, es decir, hombres, nos basta pertenecer a la especie humana, ser ejemplares de esta especie. Lo que yo soy no te interesa, si eres un buen liberal; tú ignoras y debes ignorar mis asuntos privados; basta que seamos los dos hijos de una misma madre, la especie humana: en cuanto “nacido del hombre”, soy tu semejante<sup>1078</sup>.

En conclusión: según Stirner, Feuerbach y Bauer no se enteran de que el humanismo sólo da un nombre nuevo a un concepto viejo: la dicotomía humano/inhumano hereda la dicotomía cristiana hijos de Dios/hijos del diablo, bautizados/no bautizados. Esta comunidad pues, no sólo no logra superar las distinciones, sino que crea nuevas y más profundas discriminaciones. Ella nunca puede descansar en paz, porque se ve constantemente acechada “desde dentro” por lo inhumano y por el no-hombre (*Un-mensh*), por el egoísta que no acepta ser igual a los demás. De lo dicho, se podría argumentar que, en esta caza al no-hombre, el humanismo “cumpla” con el modelo polemológico de Stirner. En realidad, nada de más lejos. De hecho, no sólo el humanismo propone un modelo armónico de sociedad, borrando todas las diferencias y los particularismos (que quedan absorbidos en la instancia universal del Hombre), sino sobre todo crea una antítesis de raigambre cristiana entre

---

<sup>1077</sup> Feuerbach F., *op.cit.*, p. 213.

<sup>1078</sup> Stirner M., *op.cit.*, pp. 176-177.

hijos de Dios/hombres contra hijos del diablo/no hombres. A los ojos de Stirner pues, la comunidad de los humanistas es una comunidad terrible, ya que ella logra la armonía social a costa de una guerra intestina con el enemigo interno, el *Un-mensch*. El modelo humanista de comunidad es sí de tipo armónico, pero paga esta armonía a un precio muy alto, ya que no descansa nunca en la búsqueda del enemigo interno (el no-hombre) que amenaza la comunidad. Muy distinta es, en cambio, la alternativa polemológica stirneriana:

Se toma la antítesis (*die Bedeutung des Gegensatzes*) en un sentido demasiado formal y demasiado restringido cuando uno se dedica simplemente a “resolverla” para dar lugar a una “síntesis”. Se debería, por el contrario, acentuar aún la oposición (*der Gegensatz verdient vielmehr verschärft zu werden*). En cuanto judío y cristiano, no están aún bastante radicalmente opuestos, no están en desacuerdo más que con motivo de la religión, y eso es como si riñeran por la barba del Emperador o cualquier otra bagatela. Enemigos desde el punto de vista de la religión, son en cuanto al resto, buenos amigos, y como hombres, por ejemplo, iguales. Sin embargo, ese resto mismo difiere de todo en todo, y sólo cuando se conozcan a fondo, cuando cada uno de ustedes se afirme único desde los pies a la cabeza, podrá cesar esa opinión que no han hecho hasta el presente más que disimular. Entonces, en fin, la antítesis será resuelta, pero por la sola razón de que una más fuerte la habrá absorbido. Nuestra debilidad no es ser opuestos a los demás, sino no serles radicalmente opuestos, es decir, no ser totalmente distintos de ellos, o también buscar un “punto de unión”, un lazo, y hacer de ese punto de unión nuestro ideal. ¡Una Fe, un Dios, una Idea, un solo sombrero para todas las cabezas! ¡Si todas las cabezas estuviesen bajo él mismo sombrero, nadie, verdad es, tendría que descubrirse ante los demás!<sup>1079</sup>

Mientras el humanista quiere borrar las distinciones poniéndolas bajo un único techo, Stirner en cambio quiere agudizarlas hasta el extremo, esto es, borrando todo rastro de igualdad entre los individuos. En el párrafo anterior hemos intentado demostrar que la stirneriana “guerra de todos contra todos” nada tiene a que ver con el conflicto hobbesiano entre individuos, y tampoco con la competición propuesta por los teóricos de la *market society*, sino que sería más correcto interpretarla como la imposibilidad de fundar la sociedad sobre un *Grund*. Vemos ahora que Stirner no ve en la *ausencia de un terreno común* un motivo de riña o conflicto, como se podría pensar en un primer momento, sino todo lo contrario, es decir, la condición misma para la convivencia:

La última oposición y la más radical, la del Único al Único (*der Gegensatz des Einzigen gegen den Einzigen*), está en el fondo, bien lejos de lo que se entiende por oposición, sin recaer por eso en la unidad y la identidad. En cuanto único, tú no tienes ya nada de común con nadie, y por eso mismo

---

<sup>1079</sup> *Ibidem*, p. 211.

nada ya de inconciliable o de hostil. Tú no pides ya a un tercero que reconozca tu derecho contra él, ni te mantienes ya con él en el “terreno del derecho” ni en ningún otro terreno común. La oposición se resuelve en una separación (*Geschiendenheit*), en una unicidad radical. Esta, es cierto, podría pasar por un nuevo rasgo común, por un rasgo de semejanza; pero la semejanza consistiría aquí precisamente en la diferencia y no sería ella misma más que diferencia; una diferencia semejante, pero sólo a los ojos de los que se divierten en hacer comparaciones<sup>1080</sup>.

Podríamos decir que el modelo social stirneriano es bélico, ya que acucia las diferencias, sin ser belicoso, porque la separación radical entre individuo es precisamente aquello que permite su convivencia. Además, está a las antípodas de la propuesta humanista que piensa la comunidad a partir de la desaparición de las diferencias y la afirmación de la esencia común. Stirner no sólo fomenta las divisiones y las diferencias, sino que las radicaliza hasta “liberarlas” del esencialismo que seguía entrañando los particularismos (por ejemplo, la identidad de cristianos, de judíos, de alemanes, etc.). No es el terreno común, sino la total *ausencia* de algo en común, que hace posible la comunidad.

Por lo visto hasta ahora, Stirner libra contra el humanismo una batalla sobre dos frentes: por un lado, como es evidente, contra la universalidad del concepto de Hombre, que des-conflictualiza el espacio social y, a la vez, crea una antítesis más peligrosas, la del Hombre contra el no-hombre; y por el otro, contra los mismísimos particularismos, que encierran al individuo en una identidad determinada a la cual él es llamado a conformarse. Los particularismos que Stirner tenía a la vista eran las identidades religiosas, aunque podamos actualizar el discurso stirneriano y hablar hoy en día de minorías étnicas, sexuales, etc. Stirner, no sería hoy día un partidario de las así dichas *identity politics*, sino más bien un gran crítico. La reivindicación pública de una identidad, sea ella afro, indígena, LGBT, etc., no sólo sería, desde una óptica stirneriana, una manera más bien blanda de afirmar una diferencia, sino que una afirmación empapada de *esencialismo*. Estos particularismos no dejarían de ser (igual que “el cristiano” o “el judío” de antaño) otros tantos fantasmas que acechan el individuo y al cual él se tiene que arrodillar<sup>1081</sup>. Las políticas de la identidad son formas de *esencialismo*, que suponen una verdad en el corazón del individuo, que se ve obligado a ser, por ejemplo, una “verdadera mujer”. Si entonces el humanismo de Bauer y Feuerbach es insoportable a los ojos de nuestro autor, ya que ello procura reunir y recomponer los individuos alrededor de este fundamento (la esencia humana), lo mismo hacen los particularismos, que también

---

<sup>1080</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

<sup>1081</sup> Además, Stirner discreparía con las *identity politics* también por una razón más: su petición por ser reconocidas por el Estado. No sólo pues, Stirner vería una forma de esencialismo en la afirmación de aquellas identidades supuestamente discriminadas y oprimidas, sino que encima se trataría de un esencialismo muy dañino ya que reforzaría y legitimaría el Estado.

recomponen las diferencias y eliminan la alteridad radical, re-*uniendo*. Por esto sería un error pensar que Stirner esté contraponiendo a una universalidad vacía (el Hombre) y hegemónica, las micro-luchas de las identidades particulares. Su análisis demuestra exactamente lo contrario: no se trata de “defender” los particularismos, sino de radicalizar las diferencias, de llevarlas hasta el punto más extremo donde cada individuo ya no tiene *nada-en-común* con los demás sino su diferencia radical. Sólo esta forma extrema de conflicto consigue, paradójicamente, evitar en realidad el conflicto. Sondearemos, en el último párrafo de este trabajo, la posibilidad de una comunidad en Stirner. Pero de momento sigamos con nuestro discurso.

De acuerdo con el proyecto de “Los Libres”, Stirner procura demostrar la faceta profundamente teológica de la modernidad. Los productos de la modernidad, como el Estado, los derechos humanos, las libertades civiles etc. a pesar de presumir de seculares, están en realidad empapados de espíritu religioso. Ellos, tal y como hemos visto, son la negación más sutil, y por ello más completa, del egoísmo. En esta óptica, el humanismo representa el logro más perfecto de la modernidad: ello, dice Stirner en su estilo aforístico, “deja la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa”<sup>1082</sup>. El liberalismo humano es, en pocas palabras, el heredero del viejo cristianismo:

El cristianismo no ha sido aniquilado, y sus fieles tenían razón en creer que los asaltos que ha sufrido hasta el presente, fueron sólo tentativas de purificarlo y fortalecerlo. En realidad, el cristianismo no ha hecho sino transfigurarse, y el cristianismo descubierto es el “cristianismo humano”. Vivimos todavía en plena era cristiana, y quienes más se irritan por eso son precisamente los que más contribuyen a conservarlo<sup>1083</sup>

El Hombre ha ocupado el trueno de Dios y el cristianismo se ha metamorfoseado en el humanismo. Es este el nuevo *arché* del mundo. Podríamos volver a recordar el discurso de Derrida en la John Hopkins University, donde el filósofo francés leía toda la historia de la filosofía occidental como la sustitución de un centro, de un *arché*, por el otro. En base a esta lógica, Stirner sería un agudo testigo del desplazamiento del centro del ámbito religioso al humanístico, pero dejando inalterada la creencia en lo sagrado y la subordinación del individuo a ello. Lo sagrado, que en el cristianismo seguía siendo algo externo e impersonal, se insinúa ahora en los meandros de la conciencia:

El fantasma se ha corporificado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en

---

<sup>1082</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>1083</sup> *Ibidem*, p. 320.



verbo; el hombre es Espíritu<sup>1084</sup>.

El gran teólogo de la nueva religión es, mucho más que Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach. La polémica contra el humanismo de Feuerbach, que hemos recorrido en sus rasgos generales, necesita ahora ser retomada a la luz de la problemática stirneriana de la muerte del Hombre. Según nuestro autor (que también en esto anticipa Nietzsche) Dios no habrá muerto de verdad hasta que con Él no muera el Hombre también. El tema de la muerte de Dios, como sabían Stirner, Feuerbach, (y Nietzsche y Camus) tiene un carácter político-social y no meramente religioso<sup>1085</sup>. De hecho, las fervientes polémicas anti-religiosas que protagonizaron autores como Feuerbach, Bauer, Moses Hess, Ruge, etc. en el contexto de la *Vormärz*, tenía por finalidad la de encontrar un sujeto finalmente libre de la tiranía del objeto-Dios. Se quería, en pocas palabras, devolver al sujeto su rango de creador y no de criatura<sup>1086</sup>. *Des wesen der Christhianismus* representó una exitosa tentativa de devolver al Hombre su sitio en el centro del universo, haciendo de “lo humano lo divino, de lo finito lo infinito”, es decir, remplazando Dios con el Hombre. Como hemos visto, Feuerbach aplicaba el concepto de alienación a la religión: ella es alienante porque separa el Hombre de su esencia, proyectando todos sus atributos (la bondad, la sabiduría, etc.), sobre un objeto abstracto, Dios. La esencia humana ha sido olvidada por el mismo Hombre que luego la ha buscado en el más allá, en Dios, considerado en un sentido objetivo, es decir como algo exterior al sujeto creador. Si entonces la alienación consiste en una separación del objeto, que acaba autonomizándose del sujeto creador, la superación de la alienación tiene que consistir en la conciencia de la unidad del objeto con el sujeto. Así, el Hombre tendrá que cobrar conciencia que Dios no es nada sino el propio ser del Hombre, su propia esencia, el “punto de inflexión de la historia universal”. Dios, en la famosa expresión de Feuerbach, ya no aparecerá al hombre como Dios, sino que el Hombre aparece al

---

<sup>1084</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>1085</sup> De hecho el *Vormärz*, es decir aquel periodo de gran creatividad filosófica anterior a la revolución del 1848, estaba marcado por las tentativas por parte de los hegelianos de izquierda, de brindar una nueva visión de la modernidad y de la libertad, que incluía una crítica del absolutismo, del dogmatismo religioso y de un individualismo rígido. La crítica iba al comienzo dirigida a la cuestión de la naturaleza de la soberanía, relacionada con la noción cristiana de soberanía, según la cual el soberano derivaba su legitimidad de la “absoluta soberanía de Dios”. Pero Hegel había sustituido el Dios personal del cristianismo por un Dios inmanente, el Espíritu. La polémica de los jóvenes hegelianos contra la teología política era, en última instancia, una manera para romper la complicidad entre el sujeto y la soberanía. Los jóvenes hegelianos abogaban para una concepción diferente de la subjetividad, haciendo especial hincapié en la capacidad del sujeto de liberarse de identidades e intereses particulares y llegar a encarnar principios universales y racionales. En resumidas cuentas, los jóvenes hegelianos miraban a detectar un sujeto político moderno, cuya emancipación requería cambios fundamentales en las relaciones políticas y sociales. (De Ridder W., “Max Stirner: the end of philosophy and political subjectivity”, en Newman S. (eds), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, London, 2011 p. 153).

<sup>1086</sup> En éste sentido, tiene razón Maria Silvestri cuando afirma que, desde Feuerbach hasta Bruno Bauer, los jóvenes hegelianos entienden la desalienación como la liberación del hombre de que se sus mismas imaginaciones e ideas, miedos y esperanzas. Se quería, en pocas palabras, devolver al hombre su rango de creador y no de criatura. (Silvestri M., “Filosofia e politica nell'opera di Stirner” en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV-II, Abril-Junio 1967, p. 319).

hombre como Dios. Con esto, se reintegraría el más allá en el más acá. Stirner, que a lo largo de todo el escrito, se burla contantemente de esta propuesta, describe Feuerbach como un ateo piadoso y un teólogo protestante, y su antropología filosófica como una revolución teológica. Hemos visto que, según Stirner, el asesinato de Dios por mano de Feuerbach es en realidad una especie de ficción escénica que, por así decirlo, mata a Dios sólo para re-suscitarlo en la forma del Hombre. Volvamos a citar a Stirner:

El Dios y lo divino me atrapan más indisolublemente aún. Haber desalojado al Dios de su cielo y haberlo arrebatado a la trascendencia no justifica en modo alguno sus pretensiones de una victoria definitiva; en tanto que no se haga más que rechazarlo dentro del corazón humano y dotarlo de una indesarraigable inmanencia. Desde ahora se dice: ¡lo divino es lo verdaderamente humano!<sup>1087</sup>

La revolución teológica de Feuerbach cambia de sujeto, que ya no se llama Dios sino Hombre, pero deja inalterado el predicado, es decir, la dimensión divina. Ya no se dice que Dios es amor, sabiduría, clemencia, etc., sino que el amor, la sabiduría, la clemencia etc., son calidades divinas. Pero según Stirner no habrá liberación de verdad hasta que el objeto, la idea de sagrado, siga ejerciendo tranquilamente su dictadura<sup>1088</sup>. El sujeto creador, de hecho, sigue alienado respecto del objeto creado, que continúa siendo un “más allá” que debe ser alcanzado (la noción de divino). No importa pues que el Ser Supremo se halle afuera o adentro del individuo, ya que en ambos casos la esencia suprema sigue siendo algo que no es el yo y respecto al cual este se encuentra alienado. Por esto el humanismo de Feuerbach es la forma más alta y más elaborada de idealismo:

¿Qué es el ideal, sino el Yo siempre buscado y nunca alcanzado? ¿Ustedes se buscan? Eso es porque aún no se poseen. ¿Ustedes se preguntan por lo que deben ser? ¡Entonces no lo son! Sus vidas no son más que largas y apasionadas esperas (*Sehnsucht*): durante siglos se ha vivido en la *esperanza* (*Hoffnung*)<sup>1089</sup>.

Como se desprende de la cita, Stirner vislumbra en la antropología filosófica de Feuerbach un peligro nuevo, que estaba ausente en el vieja religión cristiana. Es verdad, como acabamos de argumentar, que Feuerbach re-propone la religión divina como humana y mantiene el sometimiento del individuo a un Ser Supremo, que no se llama Dios sino Hombre, pero hay algo

---

<sup>1087</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 327.

<sup>1088</sup> Léase también este otro paso, muy llamativo: “¿Cuál es su Dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no hizo más, en definitiva, que tomar el lugar del sujeto; la proposición “Dios es el amor” se convierte en “el amor es divino”; si se sigue aplicando el procedimiento: “Dios se ha hecho hombre”, da: “el hombre se ha hecho Dios”, etc....—y ahí se tiene una nueva religión” (*Ibidem*, p. 64)

<sup>1089</sup> *Ibidem*, p. 327.

más. Mientras el Dios cristiano era un objeto externo al individuo, el Hombre en cambio se insinúa en el corazón del individuo y le pide que sea Hombre de verdad, es decir que cumpla con una serie de requisitos fundamentales. Estando así las cosas, no sólo no se supera la religión como relación de dependencia de un sujeto respecto a un objeto, sino que el individuo particular es aún más alienado del orden simbólico y sus signos. Él, en pocas palabras, se encuentra en la posición, incómoda y vergonzosa, de no ser capaz de estar a la altura del Hombre:

Al Dios del individuo sucede el Dios de todos “el Hombre”: “¡El grado supremo al que podemos aspirar es al de Hombre!” Pero como ninguno puede realizar completamente la idea de Hombre, el Hombre sigue siendo para el individuo un más allá sublime, un ser supremo inaccesible, un Dios. Además, éste es el “verdadero Dios”, porque nos resulta perfectamente adecuado, siendo propiamente “nosotros mismos”; nosotros mismos, pero separado de nosotros y elevado por encima de nosotros<sup>1090</sup>

El individuo moderno ya no se arrodilla ante Dios, sino ante Hombre y a sus leyes racionales: “si Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, “el Hombre” está en situación de martirizarnos más cruelmente aún”<sup>1091</sup>. El hombre (con la “h” minúscula) es sacrificado sobre el altar del Hombre (de la “H” mayúscula). El amor al Hombre (*ton anthropon*) es precisamente este amor genérico hacia el Hombre que, durante la Revolución, llevó a los humanistas a degollar los hombres reales (*tous antropos*)<sup>1092</sup>.

Humanismo y egoísmo, de lo visto, están a las antípodas y todo el debate tras la publicación del *Der Einzige* evidencia esta incompatibilidad entre las dos posturas<sup>1093</sup>. Stirner, como ha afirmado

---

<sup>1090</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>1091</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>1092</sup> La cita completa es esta: “se cree ver en ella [en la filantropía] un amor por los hombres, por cada individuo en particular, cuando no es más que el amor del Hombre, del concepto abstracto e irreal, del fantasma. No es *tous anthropos* (los hombres) sino *ton anthropon* (el hombre), a quien el filántropo lleva en su corazón” (*Ibidem*, p. 83).

<sup>1093</sup> Feuerbach se interesó inmediatamente por el trabajo de Stirner y contestó a sus feroces críticas en un escrito titulado “La esencia del cristianismo en relación a El Único y su Propiedad”, (Feuerbach L., *Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den "Einzigsten und sein*

*Eigenthum*”, en *Wigands Vierteljahres-schrift*, Leipzig 1854 (2), pp. 193-205). Aquí el filósofo de Landshut expresaba su admiración para *El Único* y su autor, definiéndolo “un trabajo inteligente e ingenioso, pero también excéntrico y partidario” (Cfr. Welsh J., *op.cit.*, p. 17). En una carta a su hermano, hasta llega a definir genial la obra de Stirner que, dice, logró descubrir “la verdad del egoísmo” y precisando “le doy la razón en todo, menos en una cosa: no me afecta en lo esencial” (Hernández Ariás J.R., *Introducción..op.cit.*, p. 22). Al mismo tiempo, en la citada reseña, Feuerbach brinda una respuesta de doce páginas, dividida en tres ejes, que sin embargo acaba eludiendo precisamente, como ha notado Lawrence Steplevich, el meollo de las acusaciones de Stirner. Primero, Feuerbach contesta que la problemática teológica, solucionándose en clave antropológica, disuelve lo divino en los mismos atributos humanos. Esta es la crítica más consistente, ya que en ella Feuerbach afirma que Stirner ve una simple inversión de sujeto y predicado donde en realidad hay una afirmación del carácter sustancial de los mismos predicados. Estos, por tanto, dejan de ser simples predicados y se convierten en un verdadero sujeto ontológico. Feuerbach entonces reivindica que la suya no es una simple liberación teológica de la teología, porque él otorga un carácter fundativo a aquello que tradicionalmente era sólo un atributo de una sustancia teológica. En segundo lugar, subraya que no sólo los atributos de Dios no tienen que ser el

Penzo, no admite una posición triádica, esto es Dios-Hombre-Yo, sino dual: lo divino por un lado y el Yo por el otro, donde Dios y el Hombre no están en dos polos apuestos, sino que pertenecen ambos a la dimensión divina<sup>1094</sup>. Por esto el asesinato de Dios, es un gesto insuficiente e incompleto para acabar con la metafísica su, junto con Dios, no se mate también a su heredero el Hombre:

¿Cómo pueden creer que el “Hombre-Dios” haya muerto mientras que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también?<sup>1095</sup>

La necesidad stirneriana de no dejar rastro de divinidad alguna recuerda de cerca la necesidad nietzscheana de superación del nihilismo pasivo. Recordemos una vez más el paso del *Also sprach Zarathustra* donde Nietzsche relata del asombro de todos aquellos “hombres superiores” (el papa jubilado, el mago perverso, el concienzudo del espíritu, el más feo de los hombres), arrodillados “como niños y como viejecillas crédulas” en adoración del nuevo Dios el asno. Stirner recorre el mismo camino cuando rehúsa identificar Dios con un objeto de culto preciso, sino más bien con lo que hemos llamado, vía Heidegger, la *lógica del sitio*<sup>1096</sup>, que desplaza la naturaleza de la creencia desde el objeto hacia un tipo determinado de relación, que es una relación de dependencia y sometimiento. Dice Stirner:

¿Por qué decir “Dios no es Brahma, no es Jehová, no es Alá, pero es Dios”, y no decir “Dios no es más que una ilusión”? ¿Por qué se me infama cuando soy un “negador de Dios”? Porque se pone a la criatura por encima del Creador. (“...dando culto a la criatura antes que al Creador”), y se tiene la necesidad de que un objeto reine, para que el sujeto sirva humildemente<sup>1097</sup>.

El ateísmo stirneriano, como es evidente, no se limita al Dios de los Evangelios sino, a cualquier posible candidato a su plaza. Los humanistas, estos “ateos piadosos” (que Nietzsche llamará,

---

blanco de tiro de la crítica atea, sino que es preciso que ellos se queden tal y como son porque, de no ser así, se destruiría la esencia misma del hombre. En tercer lugar, ataca el propio Stirner con un jueguito retórico, diciendo que si el Yo stirneriano ha puesto su causa sobre la nada, pero si la nada es un predicado de Dios, pues el Egoísta también es un ateo devoto (!)(Stepelevich L., “The debate between Stirner and Feuerbach”, *Journal of the History of Ideas* Vol. 39, No. 3, Jul-Sep., 1978, pp. 451-463). Stirner le responde a su vez a Feuerbach en sus *Respuestas a mis críticos*, donde dice que, contrariamente a lo que reivindicaba Feuerbach, el problema no está tanto en la inversión de sujeto y predicado, sino en el hecho de dejar existir los predicados, que se convierten en universales y esenciales y pisotean al individuo que, por tanto, se ve aniquilado por figuras espectrales.

1094 Penzo G., “Max Stirner. La rivolta esistenziale”, en AA.VV., *Individuo e...op.cit.*, p. 21.

1095 Stirner M., *op.cit.*, p. 157.

1096 Volvamos a citar el famoso paso de *Sendas Perdidas*, donde Heidegger, comentando a Nietzsche, observa que: Si Dios ha abandonado su lugar en el mundo suprasensible, este lugar, aunque vacío, continúa estando. La región vacante del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. El lugar vacío, en cierto modo, pide incluso ser ocupado de nuevo, y sustituido el Dios desaparecido por otras cosas” (Heidegger, M., *Sendas...op.cit* pp. 180-181).

1097 Stirner M., *op.cit.*, p. 344.

mutatis mutandis, los pálidos anticristos), dejan su ateísmo a las puertas del humanismo y derrocan el viejo Dios para elevar el nuevo ídolo el Hombre. Dios es, según Stirner, cualquier objeto cuya existencia se autonomice del individuo y se convierta en espectro y fantasma, cualquier “objeto de veneración”<sup>1098</sup>. Recordemos que, para Stirner, lo sagrado no es una característica del objeto, sino que tiene a que ver con una relación de dependencia del sujeto respecto al objeto. Por ello, limitar lo divino a lo que Paul Tillich llama el “Dios del teísmo”, esto es, el Dios *personal y objetivo* contra el cual se rebeló el existencialismo, es reductivo desde una perspectiva stirneriana. En Stirner, la dimensión divina abarca la Sociedad, el Estado, el Amor, la Moral, la Razón, el Hombre, etc., es decir cualquier realidad que esté más arriba (o más allá) del individuo, y el rechazo stirneriano a Dios no es tanto el rechazo a un objeto, sino a una relación religiosa, esto es a la re-ligión como relación de dependencia. No sorprende que Stirner no distinguiera, como hace Feuerbach, entre teología y religión, donde la prima indicaría la abdicación, por parte del Hombre, de todo lo que le pertenece y pertenece a la comunidad, mientras la segunda expresa las genuinas relaciones entre hombres. Para Stirner, tanto la teología como la religión representan una dimensión inauténtica y sagrada, donde el individuo se ve sometido a lo ajeno, llámese Dios o sociedad.

En conclusión: para Stirner el rechazo del Dios del teísmo teológico sería poca cosa si no fuera acompañado al rechazo de la subjetividad que mantiene en vida aquella creencia. Si el ateísmo fuese sólo y únicamente la negación de un particular objeto de veneración (Dios, pero también la Moral, la Verdad, el Hombre etc.), pero no de la subjetividad (del) creyente, entonces no se habrá hecho ningún paso en adelante porque no nos habríamos liberado de la dependencia de lo sagrado, que sólo se habría metamorfoseado en otros objetos de culto. Lo vio con claridad un crítico de Stirner, Albert Camus, según el cual Stirner barre todos los “sucedáneos de lo divino de que está atiborrada la conciencia moral”<sup>1099</sup>. Para Stirner, en pocas palabras, el único ateísmo coherente es aquello que niega la religión como constricción (re-ligo) de la auto-afirmación del individuo, en una especie de simbiosis entre ateísmo y nihilismo egoístico<sup>1100</sup>.

Las comparaciones que hemos hecho entre el concepto de muerte de Dios en Nietzsche y en Stirner saltan a la vista. El parecido es evidente y la literatura científica copiosa. Ambos autores no están interesados en demoler el cristianismo de por sí, que ya alrededor de 1844 había perdido su gran fuerza motriz, sino la “mentalidad religiosa” que sobrevive disfrazada en la modernidad. La necesidad de matar a Dios, por decirlo en las palabras de Stirner, responde a la necesidad de dar la muerte a “las más recientes rebeliones contra Dios, [que] no son sino las últimas convulsiones de

---

<sup>1098</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>1099</sup> Camus A., *El Hombre..op.cit.*, p. 79.

<sup>1100</sup> Paterson J.K., *op.cit.*, p. 211.

esa “teología”; son insurrecciones teológicas”<sup>1101</sup>. El Nietzsche de *El Anticristo* estaba al final y al cabo animado por la misma finalidad. Giorgio Colli nos recuerda que el feroz ataque al cristianismo que hace Nietzsche en *El Anticristo*, nada tenía a que ver con la finalidad de demoler la religión cristiana en sí, sino que era en realidad un ataque a “la moral, la metafísica, la justicia, la igualdad entre los hombres, la democracia, en pocas palabras, a todos los valores del mundo moderno”<sup>1102</sup>. Stirner y Nietzsche escogen la cristiandad como el objetivo de su crítica a la ideología: ambos se burlan de la mentalidad religiosa, que se desembaraza de los viejos amos, a medida de que crea unos nuevos. Sin embargo, es igual de incorrecto borrar las diferencias entre los dos autores ya que las diferencias, como nota Penzo, son fundamentales. La muerte de Dios, que el “primer nihilista de Europa” anuncia por boca del hombre loco en el mercado, es parcial e incompleta, distintamente de la de Stirner que lucha no sólo “contra del Dios del cristianismo, sino contra el horizonte de lo divino, tanto en su dimensión trascendente, como en la inmanente”<sup>1103</sup>. Nietzsche, a pesar de sus esfuerzos iconoclastas (¿o tal vez por ellos?) no conseguiría desprenderse de la dimensión de la trascendencia: la muerte de Dios es el paso necesario para que el *Übermensch* pueda finalmente vivir; ella “ilumina nosotros filósofos, nosotros hombres libre, con una nueva aurora”. Según Penzo pues, el sentido último de la muerte de Dios sería, en Nietzsche, el paso necesario para que el hombre mismo cobre finalmente una dimensión cuasi divina convirtiéndose en Superhombre, capaz de soportar y querer lo trágico de la vida. Además, Nietzsche mantendría un rastro de divino en sus figuras tal vez demasiado dicotómicas: el Superhombre contra el cura, Dionisos contra el Crucifijo, etc. Estos ideales, a final y al cabo, lidiarían con el problema del ser, igual que los ideales cristianos a los cuales se oponen: un nuevo sentido, el sentido trágico de la vida (*tragischer Sinn*) toma el sitio del sentido cristiano (*christlicher Sinn*)<sup>1104</sup>. Esta interpretación de Penzo encuentra respaldo en un lector de excepción cómo Heidegger que, tal y como hemos visto, lee Nietzsche como el último de los metafísicos. El filósofo de Röcken, según Heidegger, pone a fundamento del mundo (*arché*) la voluntad de potencia, quedándose atrapado en la frenética búsqueda del sentido y del ideal, y sin lograr desprenderse de la dimensión sagrada. Stirner es mucho más radical: para él cualquier ideal es una manifestación del horizonte del cristianismo. La muerte de Dios es la muerte de la noción de trascendencia, de absoluto, de perfección; es la muerte de aquello que nuestro filósofo llama el “círculo mágico del cristianismo”:

El círculo mágico del cristianismo se quebraría si cesara el conflicto entre la existencia y la vocación, entre Yo tal como soy y Yo tal como debo ser; el cristianismo no consiste más que en la aspiración de

---

<sup>1101</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 36.

<sup>1102</sup> Colli G., *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010, p. 3.

<sup>1103</sup> Penzo G., *Max Stirner: la rivolta..op.cit.*, p. 210.

<sup>1104</sup> *Ibidem*, p. 206.

la Idea a la corporalidad, y expira si desaparece la separación entre ambos. El Cristianismo sólo subsiste si la Idea persiste como Idea (y el Hombre y la Humanidad son solamente Ideas sin cuerpo). La idea devenida corporal, el Espíritu encadenado o perfecto, flotan ante los ojos del cristiano y representan en su imaginación el último día o el objetivo de la historia, pero para él no son su presente. El individuo sólo puede tomar parte en la edificación del reino de Dios, o bien, en su forma moderna, en el desarrollo de la historia y de la humanidad, y esta participación es la que da un valor cristiano, o, en forma moderna, humano; para lo demás no es más que un puñado de ceniza y pasto de los gusanos<sup>1105</sup>

El círculo mágico del cristianismo se romperá cuando desaparezca la vocación del individuo hacia el ideal, que antes era Dios y que la época moderna ha sustituido con el Hombre y el progreso de la humanidad. Al anunciar el cierre del “círculo mágico del cristianismo” y la llegada del *Enzige*, el tono de Stirner cobra tintes proféticos que no pueden no recordar el anuncio nietzscheano del *Übermensch*: “Estamos en la transformación de una época. El mundo no ha pensado hasta el presente más que en conquistar la vida, su único cuidado ha sido vivir<sup>1106</sup>”.

La época que se cierra es, para el nuestro, una época de decadencia, cuyos protagonistas han sido los pueblos y los Estados, la Sociedad y el hombre, esto es espectros. El cierre de la época cristiana y de sus metamorfosis seculares (el liberalismo, el comunismo y el humanismo) va acompañado, en Stirner (como en Nietzsche), de un anuncio feliz, esto es, la llegada del *Einzig*. Veamos finalmente, en el siguiente apartado, quien es esta enigmática figura, que se escapa a toda definición o concepto y que, por ello, ha sido objeto de crítica, debate e interés, además que de apropiación por tradiciones políticas tan distintas como el anarquismo y el fascismo.

### **3.3. Der Einzige und seine Empörung.**

#### **3.3.1. El *Un-mensch*.**

En el apartado anterior hemos analizado las tres ideologías modernas y hemos visto que basan en un apego subjetivo a todo un sistema de creencias y fantasías que sustentan el universo simbólico del individuo. Las retóricas modernas de la igualdad, de los derechos, de la justicia, etc. sirven para crear un sujeto dócil, un sujeto cuya autonomía quede definitivamente mermada. En esta óptica, el humanismo es el colmo de la desposesión del individuo, ya que en última instancia es siempre el Hombre, y nunca el individuo, el destinatario de aquellos derechos y aquellas libertades:

---

<sup>1105</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 370.

<sup>1106</sup> *Ibidem*, p. 325.

“el Hombre que está en Mí me da derecho a tal y cual cosa: en cuanto individuo, es decir, tal como soy, no tengo ningún derecho; los derechos son el patrimonio del Hombre, y él es quien me autoriza y me justifica”<sup>1107</sup>

La época moderna, hemos visto, logra llevar a término aquella espiritualización del mundo que el cristianismo no supo lograr. Así, el ciudadano ilustrado tiembla atemorizado ante el Estado como ante un objeto sagrado, el honesto trabajador vive en deuda con la Sociedad, y el hombre se siente culpable e inadecuado por no conseguir ser un verdadero Hombre, etc. También hemos visto que el modelo polemológico stirneriano se basa en la incompatibilidad total entre el yo y lo sagrado. El humanismo, desde punto de vista, agudiza el conflicto entre el yo y el Espíritu. Este deja de ser algo lejano y externo al individuo para convertirse en su propia esencia. Si la modernidad espiritualiza el mundo, el humanismo representa el punto de llegada de la modernidad ya que ello espiritualiza el mismo ser humano: Dios ya no demora en el más allá, sino que cada uno lleva lo divino en su seno, y su realización se convierte en la vocación más alta y noble. El humanismo desplaza lo sagrado desde lo externo hacia lo interno, ubicándolo en el corazón del hombre mismo. Por esto, dice Stirner, la religión humana se ha convertido en la “última metamorfosis de la religión cristiana”<sup>1108</sup>. El conflicto que se libra entre el yo y el Espíritu es, a partir de ahora, todo interno al corazón del hombre: este se ve dividido en dos, lo que él es en realidad por un lado, y lo que debería ser por el otro:

Si no soy yo, es otro (Dios, el verdadero Hombre, el verdadero devoto, el hombre razonable, el hombre libre, etcétera), el que es yo, el que es mi yo. Todavía bien lejos de mí, hago de mí dos partes, de las que una, la que no es alcanzada y tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no espiritual, debe ser sacrificada; lo que hay de verdadero en mí, es decir, el espíritu, debe ser todo el hombre [...] En la búsqueda de un yo que no se alcanza jamás, se desdeña la regla de los sabios que aconsejan tomar a los hombres como son; se prefiere tomarlos como deberían ser, y en consecuencia, uno galopa sin tregua sobre la pista de su “yo tal como debería ser” y “se esfuerza en volver a todos los hombres igualmente justos, estimables, morales o razonables”<sup>1109</sup>.

Esta cita, muy llamativa, ilustra perfectamente el “pecado original” de los sistemas ideológicos (y del humanismo en particular): la fractura del individuo o, como dice Stirner, el desdoblamiento del yo (*Entzweiung*). El humanista, igual que el cristiano, persigue una imagen idealizada de sí, que está

---

<sup>1107</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>1108</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>1109</sup> *Ibidem*, p. 344.



en otro sitio, y subordina el goce del yo (que Stirner también llama, como pronto veremos, consumición de si) a la realización de este ideal. Por ello, el humanista está condenado a la insatisfacción perpetua: su yo presente será siempre demasiado pequeño, demasiado incompleto e imperfecto, demasiado limitado respecto al yo ideal, esto es, la esencia humana. El primero, dice nuestro autor, se sacrifica por completo sobre el altar del segundo:

se tiene una vocación, un deber; con su vida uno tiene algo que realizar, algo que cumplir; ese “algo”, respecto a lo que la vida no es más que un medio y un instrumento, tiene más importancia que ella misma; un algo al que le debemos la vida. Se tiene un dios que reclama víctimas vivientes [...] Los sacrificios humanos no han desaparecido, simplemente fueron perdiendo su brutalidad con el paso del tiempo; a cada instante, los criminales son ofrecidos en holocausto a la Justicia y “nosotros, “pobres pecadores”, nos inmolamos a nosotros mismos en el altar de la “esencia humana”, del “Hombre”, de la “Humanidad”, de los ídolos, de los dioses, cualquiera que sea el nombre que se les dé”<sup>1110</sup>

Los tres sistemas ideológicos se basan precisamente en esta escisión del individuo entre su yo tal y como es y el yo como debería ser, y en el sacrificio del primero al segundo. Recuérdese por ejemplo, que Stirner, al hablar de la incompatibilidad entre el yo y el Estado, la describe en términos de “muerte” del individuo, que no ha de ser entendida en términos literales, sino como una renuncia de la autonomía individual. No sólo el humanismo pues, sino también el liberalismo y el comunismo se basan en una fractura entre *existencia* y *esencia*, y en la subordinación de la segunda a la primera:

Los hombres espirituales se han metido algo en la cabeza que debe ser realizado. Tienen las nociones de Amor, de Bien, etc. que desearían ver realizadas. Quieren, en efecto, fundar sobre la tierra un reino, en el que nadie actuará más por interés egoísta, sino por Amor. El Amor debe dominar [...] La resolución de realizar completamente en sí al Hombre es uno de esos excelentes empedrados del camino de la perdición y los firmes propósitos de ser bueno, noble, caritativo, etc., provienen de la misma cantera<sup>1111</sup>

Si el conflicto entre el yo y el Espíritu es entonces común a las tres ideologías, sin embargo es agravada en el caso del humanismo. De hecho esta ideología no sólo fracasa en superar el conflicto entre identidades particulares en la medida en que, como hemos visto, la “comunidad de hombres” que ella imagina se ve constantemente acechada por el no-hombre, sino que desgarrar por completo el individuo. Este, de ahora en adelante, vive en perenne conflicto consigo mismo por no lograr estar a la altura del ideal. El humanismo entonces elimina (o mejor, lo intenta sin lograrlo) el conflicto

---

<sup>1110</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>1111</sup> *Ibidem*, p. 80.

exterior, para engendrar un conflicto interno al individuo más cruel aún. El hombre lucha para consigo mismo, procurando desterrar su “enemigo interno”, su parte a-moral, irracional, inhumana, etc. Schmitt mismo (que, citando a santo Tomás, decía *binarius numerus infamis*) apreció a tal punto esta intuición de Stirner y le fue “tan agradecido como para sonarle la marcha triunfal”<sup>1112</sup>. En pocas palabras, según Stirner, a pesar de que el hombre moderno esté formalmente libre de las potencias metafísicas, sigue gobernado por los valores cristianos de la culpabilidad y del pecado y nunca estará en paz hasta que no destierre de su corazón su parte maldita e innombrable: el no-hombre<sup>1113</sup>.

Ahora bien. Para que la escisión entre existencia y vocación tenga lugar es preciso, dice nuestro autor, que el individuo renuncie a si mismo en primer lugar. Las ideologías modernas precisan, en primer lugar, que el individuo *ceda* sobre su individualidad y su egoísmo. Sólo a partir de esta renuncia es posible moldear el individuo en un sujeto de poder. Para Stirner, toda la historia (y la filosofía) occidental es la historia de esta reculada del individuo frente a los espectros, pero la modernidad es la época de la mayor retroceso. El análisis que Stirner hace de esta renuncia del yo se sale del marco estrictamente filosófico-político para entrar en los meandros de la psique humana, revelando un parecido temático (y en algunos casos también estilístico) con autores como Nietzsche o Dostoievski. Por otro lado, Stirner no podía eximirse de un análisis de la renuncia de tipo psicológico ya que la relación con lo sagrado, tal y como hemos visto, es una relación ante todo de sometimiento psicológico del sujeto al objeto sagrado.

Stirner llama el hombre fracturado, que vive en constante tensión hacia el ideal, *egoísta involuntario*. Se trata de un homúnculo insatisfecho porque incapaz de realizar aquellos ideales de perfección y compleción a los cuales aspira. De ahí, su frustración, su sentido de inutilidad y resignación, su odio hacia la vida. Pero, igual que el clérigo nietzscheano, el egoísta involuntario stirneriano esconde una hipocresía de fondo: él niega desesperadamente su egoísmo y procura realizar el ideal, pero sólo para poder mejor “disfrutar” de su egoísmo. Detrás de los altos valores cristianos, se cela un egoísmo escondido, cuya verdadera finalidad es hacerse con los demás. Así, el altruismo no es, para Stirner, otra cosa sino un egoísmo enmascarado que le sirve al débil para hacerse con el fuerte. Todos sus esfuerzos y sus mortificaciones, lejos de ser un acto desinteresado, esconden esta (muy) egoística brama de admiración:

... [*El egoísta involuntario*] no sirve más que a sí mismo, creyendo servir a un ser superior y que no

---

<sup>1112</sup> Mercadante F., “Carl Schmitt tra «i vinti che scrivono la storia»”, en Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1987, p. 105.

<sup>1113</sup> Paul Thomas entiende clara y lucidamente la incompatibilidad entre la individualidad descrita por Stirner y la romántica: “El egoism de Stirner no se puede reducir a las nociones románticas de subjetividad, nada por qué Stirner es un gran enemigo de todas las categorías teológicas, como los fines, mas metas, los resultados, etc. aunque estas sean impuestas al individuo por voluntad del individuo mismo” (Thomas P., *Marx and the..op.cit.*, p. 129).

conociendo nada superior a sí mismo, sueña, sin embargo, con alguna cosa superior. En resumen, es el egoísta que quisiera no ser egoísta, que se humilla y que combate su egoísmo, pero que no se humilla más que para ser elevado, es decir, para satisfacer su egoísmo”<sup>1114</sup>.

La “involuntariedad” del egoísta involuntario está pues en el castigo y la humillación a la cual él se somete en beneficio de una esencia que pone por encima de él (Dios, la Patria, la Humanidad, etc.). Este sometimiento o renuncia de sí se traduce en una *servidumbre voluntaria* que convierte el individuo en su propio verdugo:

conózcanse a Ustedes mismos, no reconozcan más que lo que son realmente y abandonen sus esfuerzos hipócritas, esa manía insensata de ser otra cosa que lo que son. Llamo a sus esfuerzos hipocresía porque durante siglos han sido egoístas dormidos, que se engañan a sí mismos, y cuya demencia los hace *heautontimorumenos* y sus propios verdugos<sup>1115</sup>.

Ser verdugos de sí mismos, en pocas palabras, consiste para Stirner en renunciar a sí mismos en pos de una esencia. Nietzsche también afirmará un concepto parecido y en un estilo parecido. En el “aforismo 15” de *El Anticristo*, el filósofo de Röcken describe, con pacas y contundentes palabras, la personalidad del clérigo. Él es el iniciador de la “desnaturalización” (*Entnathürlichung*) del mundo, hacia el cual nutre un desprecio profundo. El cura niega todos los valores naturales que tienen su base en el instinto y la fuerza y enaltece en su lugar los valores de la piedad, la compasión, la bondad, etc. Por esto la sacralización (que Nietzsche define rotundamente “una santa mentira”) se basa en el desprecio de la vida de aquel individuo-el clérigo-que “padece de la realidad” (*die Leidenden*). Aquí arraiga el principio de la decadencia:

La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticia: tal *preponderancia* ofrece, sin embargo, la fórmula de la *decadance*<sup>1116</sup>.

También hemos visto que Nietzsche relacionaba este sentimiento con la actitud resentida de las ideologías políticas modernas. Nacionalismo, comunismo y anarquismo, igual que la ideología cristiana, por un lado niegan la vida, pero por el otro persiguen la auto-conservación y la voluntad de potencia. Esta doble actitud, que lleva al cristiano a negar y al mismo tiempo a preservar la vida, entraña los valores reactivos de la piedad y del amor a la humanidad. Ellos, detrás de una cara de altruismo y solidaridad, esconden una feroz voluntad de potencia o lo que Nietzsche llama un

---

<sup>1114</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 44.

<sup>1115</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>1116</sup> Nietzsche F., *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 45.

“egoísmo de masa” (*Massen-Egoismus*):

El culto del altruismo es una forma específica del egoísmo que se presenta de ordinario en condiciones fisiológicas particulares<sup>1117</sup>

Los sentimientos cristianos de piedad y compasión tienen entonces que ser reconducidos “a un ejercicio de potencia, que encuentra su motivación en un placer totalmente egoístico”<sup>1118</sup>. En conclusión: igual que Stirner, Nietzsche también “descubre” el egoísmo como la “verdad” del existente. El altruismo es una forma, extrema e intransigente, de egoísmo, que permite al esclavo sobrevivir defendiéndose del amo: “dentro de la fortaleza y hasta en el corazón del más poderoso; allí es donde roba el poder”<sup>1119</sup>. Los dos autores, que como dice Löwith, están acomunados en la crítica al humanitarismo cristiano, describen dos “prototipos antropológicos” muy parecidos. El egoísta involuntario stirneriano y el clérigo nietzscheano son personajes resentidos y rabiosos, que renuncian a la vida en nombre de los ideales, y viven alienados en un mundo en el cual no se “encuentran a casa”. Ellos viven desgarrados entre lo que “realmente” son y lo que deberían (y desearían) ser.

Queda clara, por lo dicho, la aversión de Stirner a la idea de misión (*Beruf*) o vocación. Si aquel que tiene que realizar su vocación, vive en perenne conflicto consigo mismo y con el mundo<sup>1120</sup>, lo

---

<sup>1117</sup> Nietzsche F., *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000, p. 263. Se me permita citar un último paso de Nietzsche con la finalidad de mostrar al lector la gran similitud entre los dos autores: “Aun colocando en primer plano la doctrina del altruismo y del amor, no ha conseguido el cristianismo elevar en absoluto el interés de la especie a un grado más alto que el interés individual. Su verdadero efecto histórico, efecto que puede considerarse fatal, fue, por el contrario, enaltecer el egoísmo, elevar al extremo el egoísmo personal (por ejemplo, hasta una inmortalidad personal). Mediante el cristianismo se concedió al individuo una importancia tal, un valor tan absoluto, que ya no podía este ser sacrificado: pero la especie solo subsiste con el sacrificio de los hombres... Ante Dios todas las «almas» son iguales: ¡pero esta es, precisamente, la más perniciosa de las posibles valoraciones! Si colocamos a los individuos al mismo nivel, dudamos con ello de la especie, y amparamos así una práctica que conduce a la ruina de esta: el cristianismo es el principio opuesto a la selección” (*Ibidem*, pp. 189-190).

<sup>1118</sup> Fornari M.C., *La morale evolutiva del gregge*, Ets, Pisa, 2006, p. 65.

<sup>1119</sup> Nietzsche F., *Así hablaba...op.cit.*, p. 128.

<sup>1120</sup> Stirner había dado prueba de su hostilidad a la noción de vocación ya mucho antes del *Der Einzige*, en el artículo “Kunst und Religion (Arte y Religión) de 1842. (cfr. Stirner M., “Kunst und Religion”, *Rheinische Zeitung*, suplemento al n.º 165, 14 de junio de 1842, pp. 35-46). Aquí Stirner hacía un paralelismo entre arte y religión, mientras opone a ambas la filosofía. Tanto el paralelismo como el contraste se basan en la relación que el sujeto tiene con el objeto. En el arte y en la religión, el hombre tiene la sensación de que él no se agota en su condición animal y presente y que tiene que convertirse en alguien otro. Es precisamente de esta escisión entre lo que es y lo que tiene que ser, entre una condición presente que no satisface al hombre y el ideal que le sovrasta, donde nacen el arte y la religión. Ambas se basan en el desdoblamiento, ya que ambas producen un objeto ideal, una figura (*Gestalt*) y ponen el sujeto en un estado de dependencia del objeto: “El ansioso afán del hombre de no estar solo, de desdoblarse, de no estar contento consigo mismo, con el hombre natural, sino buscar al otro, al hombre espiritual, ese afán queda satisfecho por la obra del genio, y la escisión queda cumplida. Solo ahora el hombre suspira satisfecho; pues el tumulto de sus adentros se ha calmado, el presentimiento inquietante ha sido arrojado afuera como figura: el hombre se encuentra frente a frente consigo mismo. Y ese que tiene enfrente es y no es él mismo: es su más acá. hacia el que fluyen todos los pensamientos y los sentimientos, sin alcanzarlo del todo, y es su propio más allá, envuelto e inseparablemente entretejido con el más acá de su presente. Es el Dios de su interior, pero está fuera” (Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013 p. 68). En cambio, la filosofía no crea las condiciones para el desdoblamiento, ya que ella no pone frente a sí un

mismo se podría decir de aquel que persigue el ideal de la felicidad, y de esta manera se priva de la posibilidad de experimentar su vida como algo que puede, feliz o no, ser algo de interesante. No hay que olvidar que, detrás de esta descripción del hombre fracturado, y de su frustración psicológica, está una sólida impostación teórica, que remite a la noción stirneriana de alienación. Stirner, recordaremos, es el único entre los jóvenes hegelianos que concibe la desalienación no en términos de *recuperación* de las esencias, sino de *rechazo* de las mismas. Mientras para Hegel y los jóvenes hegelianos había un movimiento de recuperación del objeto por parte del sujeto, a través de la cual este se re-descubría, esto es, descubría su esencia en el objeto hasta entonces pensado como alieno y externo, para Stirner en cambio no hay y no puede haber recuperación alguna. El sujeto no se busca en el objeto extraño, ni tiene que desentrañar ninguna verdad oculta en ello. Por esto, el Único stirneriano no tiene que convertirse en alguien que no sea ya, no tiene que estar a la altura de la esencia, sino más bien destruir toda dimensión aliena y espectral. Stirner es clarísimo al respecto:

El verdadero hombre no está en el porvenir, no es un objeto, un ideal al que se aspira, sino que está aquí, en el presente, existe en realidad; cualquiera que yo sea, en cualquier cosa que yo sea, alegre o sufriendo, niño o anciano, en la confianza o en la duda, en el sueño o la vigilia, soy Yo. Yo soy el verdadero hombre<sup>1121</sup>.

Pero si este yo no tiene ninguna vocación que realizar, ninguna esencia que realizar, si él no se descubre en el objeto, ni lo recupera, sino que su actividad está orientada a una destrucción constante y sin parar de todo lo “sagrado”, cabe ver quien finalmente sea este sujeto. Ya en la apertura del capítulo, precisamos que la fuerza aniquiladora del Único estriba en su propia nada. El Único es una nada que aniquila el mundo en cuanto *cosmos*, esto es en cuanto totalidad ordenada de significados. No podía ser de otra manera en Stirner, donde apropiarse de algo coincide *tout court* con la destrucción del objeto apropiado. Toda re-apropiación es un movimiento negativo a través del cual el sujeto aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto, llegando así a constituirse como sujeto no alienado por esencias a él trascendentes. He finalmente una de las definiciones más penetrantes del *Einzig*:

Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora (*schöpferische Nichts*), la nada de la

---

objeto, como hace la religión, ni crea uno, como hace el arte, sino que ella destruye toda objetividad. La razón se ocupa sólo de sí misma y no cuida de ningún objeto. Al filósofo, dice Stirner, Dios le es indiferente tanto como una roca y si se ocupa de Él no es para adularlo sino para utilizarlo: “es solo la razón que busca la chispa de razón que se ha ocultado en aquella forma; pues la razón solo se busca a sí misma, solo se ocupa de sí misma, solo se ama a sí misma, o, mejor, no se ama, puesto que no se tiene a sí misma por objeto, sino que es ella misma” (*Ibidem*, p.77). Como sabemos Stirner, aunque mantenga la hostilidad a la noción de vocación, cambiará radicalmente su postura acerca de la razón y la filosofía, que serán igualmente objeto de ataque.

<sup>1121</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 333.

que saco todo<sup>1122</sup>.

Cualquier otra definición que se dé del *Einzig* siempre estará “subordinada” a esta (no por casualidad Stirner la enuncia en la introducción y luego procurará motivarla a lo largo de todo el escrito). El Único es un vacío, pero un vacío que “vacía” el mundo de todo sentido<sup>1123</sup>. Vale para Stirner el lema anarquista según el cual la gana destructora es al mismo tiempo una gana creadora<sup>1124</sup>. Alienado no es entonces, para Stirner, el sujeto que ha objetivado su esencia en la sustancia, sino precisamente aquel que cree que el sujeto se haya “desdoblado” en el objeto. Ser alienados significa vivir la condición presente como imperfecta y creer que uno deba superarla convirtiéndose en alguien otro, en alguien “mejor”. Vemos en conclusión que el recorrido hacia la autenticidad del Único es Stirner especular y contraria a lo de Feuerbach (y de los jóvenes hegelianos): si estos proponían una teoría del sujeto-no alienado como aquel que recuperaba la esencia perdida en el objeto, Stirner propone una teoría de la aniquilación. Ya no recuperar, sino derrochar, ya no preservar sino consumir:

Un hombre no es “llamado” a nada; no tiene más “deber” y “vocación” que lo tienen una planta o un animal. La flor que se abre no obedece a una “vocación”, pero se esfuerza en gozar del mundo (*geniessen*) y consumirlo (*verzehren*) en cuanto puede; es decir, saca tantos jugos de la tierra, tanto aire del éter y tanta luz del sol como puede absorber y contener. El ave no vive para llenar una vocación, pero emplea sus fuerzas lo mejor posible; caza insectos y canta a su gusto [...] Él no tiene vocación o misión que cumplir, pero tiene sus fuerzas (*Kräfte*), y estas fuerzas se despliegan, se manifiestan dónde están porque, para ellas, ser es manifestarse y no pueden permanecer inactivas más que lo puede permanecer inactiva la vida que, si “se detuviera” un segundo, ya no sería vida<sup>1125</sup>.

Desde el punto de vista del Único, no tiene sentido hablar de una misión que realizar porque, para él, la posibilidad (*Möglichkeit*) en abstracto no existe, y lo que existe es siempre y sólo la fuerza por realizar la posibilidad en la realidad (*Wirklichkeit*). Por esto, Stirner puede escribir: “posibilidad y realidad coinciden siempre” (*Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen*). Lo que existe es entonces la constante construcción del individuo en las posibilidades del existente o, dicho

---

<sup>1122</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>1123</sup> No todos los intérpretes de Stirner coinciden en este punto. Paterson por ejemplo, afirma que aunque la noción de alienación en Stirner tome las distancias de la de Hegel, sin embargo hay una supervivencia de la noción hegeliana: “su concepto de alienación, como la escisión del Espíritu que no reconoce aquello que es esencialmente su misma reflexión objetiva y que lo conduce a través de una serie de movimientos hasta recuperar la unidad perdida, es trasladada por Stirner al planteamiento del individuo autodominado por sus propias criaturas hasta que se las reapropia y recupera su autoposesión” (Paterson R.K., *op.cit.*, p. 39).

<sup>1124</sup> Además, era el propio Engels quien decía que Bakunin había sacado muchísimo de Stirner, “el profeta del anarquismo moderno” Engels F., *Ludwig Feuerbach..op.cit.*, p. 16.

<sup>1125</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 332.

mucho más sencillamente, el individuo es siempre y en cada momento lo que tiene la *fuerza* de ser:

A la sentencia cristiana “todos somos pecadores”, yo opongo ésta: “¡Todos somos perfectos! (*Wollkommen*)” Porque a cada instante somos todo lo que podemos ser y nunca nada nos obliga a ser más<sup>1126</sup>.

Esta noción de un individuo ya perfecto, que no tiene que realizar ningún verdadero yo porqué no hay, por así decirlo, ningún Real detrás de la realidad, conlleva a un claro problema ético, como algunos comentadores han notado<sup>1127</sup>. Un individuo que coincida en cada momento con su fuerza, elimina de su horizonte la posibilidad misma y, con ella, toda perspectiva ética. Esta, de hecho, depende de la elección en la acción, como discrimen entre posibilidades distintas. No sólo, pero la perfecta coincidencia entre posibilidad y realidad borraría la posibilidad del cambio y de la transformación del existente, que sólo puede proceder de una alteridad respecto de la realidad. Veremos que en realidad no solo hay una ética en Stirner y una posibilidad de cambio, sino que estas dos perspectivas van estrechamente relacionadas.

La coincidencia entre realidad y posibilidad pues, borra la diferencia entre existencia y esencia: el individuo es en cada momento perfecto porqué es, en cada momento, aquello que tiene la fuerza de ser:

¿Ustedes se buscan? Eso es porque aún no se poseen. ¿Ustedes se preguntan por lo que deben ser? ¡Entonces no lo son! Sus vidas no son más que largas y apasionadas esperas: durante siglos se ha vivido en la esperanza. Pero vivir es algo bien distinto en el disfrute de sí<sup>1128</sup>

Stirner nos presenta pues dos alternativas irreconciliables: por un lado ver la vida humana como una conquista (*Gewinn der Lebens*), una tarea ética que tiene que ser realizada, sin importar que esta tarea se refiera a las obras celestiales o terrenas; por el otro, el goce de la vida (*Genuss del Lebens*) que, como veremos enseguida, consiste precisamente en la aniquilación y en el derroche de la misma. Al primer ámbito pertenece no sólo la “tendencia conservadora del cristianismo” que ve “en la estabilidad una forma de inmortalidad”, pero también la ética burguesa, preocupada por la conservación o esperanza de la vida (*Lebenshoffung*). Igual que los cristianos, los modernos están

---

<sup>1126</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>1127</sup> Ya que cada individuo es Único, también cada posibilidad es única en si y entonces es irrepetible: la existencia, y toda la existencia, es entonces en cada momento el conjunto de las posibilidades, precisamente porque la cifra de lo real es la cifra de lo realizable. Sin embargo, algunos interpretes stirneriano han echado luz sobre la imposibilidad de evolución del individuo vaciado por toda vocación o meta para alcanzar. Dice por ejemplo Anfolfi: “No se entiende como se pueda producir en él [el individuo] algún tipo de evolución si los hombres son ya lo que tiene que ser y nada más” (Andolfi F., *op.cit.*, p. 38).

<sup>1128</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 327.

preocupados por lo que Stirner llama “la querida vida”: los primeros como los segundos prefieren preservar la vida, conservarla, más bien que jugársela. Más aún: “los más racionalistas e ilustrados”, dice Stirner, se sacrifican aún más que los cristianos porque, si estos últimos sólo sacrificaban su vida terrena al servicio de la vida celestial, los ilustrados y los racionalistas se esfuerzan por cumplir “aquí y ahora” con el ideal de una vida exquisitamente humana. A la búsqueda de la verdadera vida, Stirner opone el goce de la misma, esto es, la capacidad de servirse de ella a su antojo, como deja bien claro en el párrafo “Mi goce”:

aquel cuya única inquietud es vivir, no puede pensar en gozar de la vida. En tanto que su vida esté en cuestión, en tanto que tenga que temblar por conservarla, no puede consagrar todas sus fuerzas a servirse de ella, es decir, a gozarla. ¿Pero cómo gozar de ella? Usándola, así como se quema la vela que ilumina, así usa uno de la vida y de sí mismo, consumiéndola y consumiéndose. Gozar de la vida es devorarla y destruirla (*Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens*)” [...] La cuestión, en adelante, no es ya saber cómo conquistar la vida, sino cómo gastarla y gozar de ella; no se trata ya de hacer florecer en mí el verdadero yo, sino de hacer mi vendimia y consumir mi vida<sup>1129</sup>.

La postura religiosa se pone frente a la vida como a un objeto, preguntándose en que consiste la verdadera vida, cómo realizarla y, en pos de esta búsqueda, menosprecia su vida actual. Él toma la vida por una meta, una misión y una vocación y en su nombre renuncia a su vida presente. El religioso no se tiene, no se posee. Dice el religioso: “¡Lo que soy no es más que un poco de sombra y de espuma; lo que seré, será mi verdadero yo!”<sup>1130</sup>. En cambio, el egoísta no ve su propia vida como un objeto que ha de buscar, sino como su *propiedad* y por ello objeto de aniquilación. Stirner mismo subraya la distancia entre las dos dimensiones:

Hay un abismo entre estas dos concepciones: según la antigua, yo soy mi fin; según la nueva, yo soy mi punto de partida; según una, yo me busco; según la otra, yo me poseo y hago de mí lo que haría de cualquier otra de mis propiedades, gozo de mí según mi agrado. Ya no tiemblo por mi vida, sino que la “derrocho”<sup>1131</sup>.

Stirner plantea pues la incompatibilidad más total (*modelo polemológico*) entre las dos posturas. En un caso, la conservación de la “querida vida”, la preservación de la misma porque en ella vive el ideal; en el otro la consumición, el derroche, la aniquilación. Estas dos posturas no ilustran sólo dos prototipos psicológicos (el clérigo y el Único, tal y como hemos visto), sino que, más radicalmente,

---

<sup>1129</sup> *Ibidem*, pp. 326-327.

<sup>1130</sup> *Ívi.*

<sup>1131</sup> *Ívi.*



separan más radicalmente el *propietario* del *pobre*. Mientras el primero es aquel que destruye el objeto del cual es poseedor, el segundo es el acumulador, el ahorrador:

El que tiene que usar su vida en conservarla, no puede gozar de ella, y el que busca la vida no la tiene, y tampoco puede gozar de ella: los dos son pobres, pero “¡bienaventurados los pobres!”<sup>1132</sup>.

Pobre es entonces tanto aquel que se desgasta para poder sobrevivir, y su vida es puro objeto de conservación (el pobre en el sentido material del término), como aquel que aspira a la “verdadera vida”, y sacrifica su vida presente al ideal.

En conclusión: poseerse es, para Stirner, consumir su propia vida, derrocharla, aniquilarla, dejar de hacer de ella un objeto de preservación. La metáfora stirneriana de la vela que se consume ilustra magníficamente la presencia de la nada como característica esencial del Único. Derrochando la vida, el Único se consume, pero así haciendo mina la mismísima posibilidad de ser una “esencia” para él mismo. Igual que la vela, su carácter es finito y transicional, esto es presente (*gegenwärtig*), en el sentido (que también el idioma castellano conserva) tanto temporal de “ahora”, como espacial de “aquí”. Anticipando Heidegger, que hacía de la presencia (*anwesen*) una de sus categorías fundamentales, Stirner entiende que el único yo del cual es lícito hablar es el yo del aquí y (sobre todo) del ahora:

Todos sus esfuerzos y todas sus preocupaciones para separarse de sí mismo no son más que el esfuerzo mal comprendido de disolverse a sí mismo. Si estás encadenado a lo que hiciste en el pasado y si tienes que parlotear por lo que hiciste ayer, no puedes transformarte a ti mismo en cada instante. Entonces te sientes atrapado por las cadenas de la esclavitud y paralizado. Por esto, en cada instante de tu existencia brilla un instante futuro que te llama, y tú, en tu desarrollo, te separas de ti, de tu Yo actual<sup>1133</sup>.

El individuo es, en cada instante, su propia creación, porque es contingente y fugaz. Y sin embargo tiene una tendencia a separarse de sí mismo, sometiéndose a “fantasmas” (como el Yo del pasado que responde por sus errores, o el Yo del futuro que apela a un sentimiento de justicia). Recapitulando, según Stirner, para que la vida sea de propiedad del individuo, no sólo se tiene que eliminar la discrepancia entre presente y futuro, existencia y esencia, que entraña toda dimensión utópica donde el presente es sacrificado al futuro, sino que la vida misma no puede ser un objeto. Si así fuese, como es típico de la mentalidad religiosa (y burguesa), ella se convertiría en algo sagrado,

---

<sup>1132</sup> *Ivi.*

<sup>1133</sup> *Ibidem*, p. 45.

al cual el yo sacrifica su existencia. En cambio, para que la vida sea propiedad del individuo, ella tiene que poder ser aniquilada, consumida, derrochada, sujeta a desaparición.

Stirner pues describe su criatura, el Único, a partir de lo que es su característica tal vez más propia, es decir su ser-en-el-tiempo. Él introduce la dimensión temporal de la caducidad y de la muerte, esto es del no-ser, en la fenomenología del Único, plantando en su corazón el germen de la aniquilación. Pero hacer esto, como está claro, significa impedir toda “fijeza” y estabilidad, es decir, toda ilusión de que haya una identidad. El consumo y el goce de la vida desplazan el ego y le hacen tambalear, impidiendo su fijación en una identidad determinada. Este goce no puede de ninguna manera interpretarse como una búsqueda del hedonismo (Stirner, hemos visto, no es un autor de Onfray), que sería para Stirner demasiado inocuo e inofensivo, sino más bien en términos ontológicos, como poner en juego (*daransetzen*) la vida<sup>1134</sup>. El yo del instante recupera el sentido de la caducidad y de la muerte que, según Roberto Escobar, “disuelven no sólo los fantasmas

---

<sup>1134</sup> Podríamos estar tentados de relacionar la noción stirneriana de consumición por un lado con la interpretación derrideana de la dialéctica hegeliana amo-esclavo, y por el otro con la crítica de Marx a la economía política como ciencia del ascetismo. Por lo que respecta el primer tema, en “De la economía restringida a la economía en general”, un capítulo de *La Escritura y la Diferencia*, el filósofo francés nos brinda, *via* Bataille, una interpretación de la conocida dialéctica amo-esclavo en términos de *daransetzen*, esto es, del jugarse la vida: “El siervo es aquel que no pone su vida en juego, que quiere conservarla, ser conservado (servas). Alzándose por encima de la vida, mirando a la muerte de frente, es como se accede al señorío: al para-sí, a la libertad, al reconocimiento. La libertad pasa, pues, por la puesta en juego de la vida (*Daransetzen des Lebens*). El señor es aquel que ha tenido la fuerza de soportar la angustia de la muerte y de mantener la obra de ésta” (Derrida J, *La Escritura y La Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 349). Según Derrida pues, el deseo de conservación de la vida está a la base de la ciencia del capitalismo, que se basa en un ideal ascético de conservación y de huida de la muerte. En cambio, sólo aquel que, como demostró Hegel, es capaz de no depender de ningún ser determinado, de no depender de la vida, es el amo. Pero el mismo amo deja de poner en juego su vida, de consumirla, para conservarse como auronociencia. Así, para Derrida: “La verdad del señor está en el esclavo; y el esclavo convertido en señor sigue siendo un esclavo «reprimido». Esa es la condición del sentido, de la historia, del discurso, de la filosofía, etc.” (*Ibidem*, p. 350). La historia, en cuanto construcción del sentido es siempre, para Derrida, historia servil: el señor sólo de la consciencia servil: para que el señor conserve su vida y, con ella, su autoconsciencia, tiene precisamente que negar inmediatamente el goce, refrenar (*hemmen*) su deseo: “Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle respeto a la muerte en el mismo momento en que se la mira de frente, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible” (*Ívi*). Sin poder entrar aquí en el asunto, notamos un parecido entre Stirner y Derrida acerca del tema de la consumición, ya que para ambos hay una oposición entre la tendencia “conservadora” del hombre económico, que es *servus* en el sentido de que es aquel que conserva la vida (la “querida vida” dice Stirner) por un lado, y la del el amo/egoísta, que en cambio consume su vida, la gasta, la consuma, esto es, la pone en juego.

Por lo que respecta el segundo asunto, hay un parecido, aunque mucho más limitado con Marx. Este también habla de la economía política que gobierna el mundo como de una verdadera forma de ascetismo, ya que la acumulación implica la abstinencia y la renuncia al goce: “La Economía Política, esa ciencia de la riqueza, es así también al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del ahorro y llega realmente a ahorrar al hombre la necesidad del aire puro o del movimiento físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del ascetismo y su verdadero ideal es el avaro ascético, pero usurero, y el esclavo ascético, pero productivo. Su ideal moral es el obrero que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario e incluso ha encontrado un arte servil para ésta su idea favorita. Se ha llevado esto al teatro en forma sentimental. Por esto la Economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a toda humana necesidad es su dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más ahorras, tanto mayor se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu capital. Cuanto menos eres, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más tienes, tanto mayor es tu vida enajenada y tanto más almacenas de tu esencia” (Marx K., *Manuscritos...op.cit.*, p. 159-160). A pesar de este parecido, no tenemos que olvidar la distancia entre los dos con respecto también a la noción de economía; de hecho, Marx quiere derrumbar el sistema económico-político capitalista para implantar otro sistema alternativo, mientras Stirner se pone más bien del lado de la consumición tout court, de la disipación de los bienes, del *potlach* podríamos decir.

sobrepersonales, sino también el biográfico fantasma personal. Inmergido en el fluir de la caducidad natural, en el cual todo acaba, el yo del instante es un *endliches Ich*: un yo finito o un yo que tiene fin”<sup>1135</sup>. Más sencillamente: para que el yo no se ponga frente a la vida como frente a un objeto sagrado, tiene que poder convertirla en su propiedad que, en la filosofía de Stirner, coincide con la capacidad de aniquilación del objeto extraño. Pero entonces esta vida ya no es un objeto de preservación, que merece ser custodiado, sino que es todo lo opuesto, un objeto de consumo, temporal y perecedero. Stirner mismo hace hincapié en esta finitud del Yo y lo hace contraponiéndolo al Yo titánico de Fichte:

Quando Fichte dice: “El Yo es todo”, parece estar en perfecta armonía con mi teoría. Pero no se trata de que el ego “sea” todo, sino que “destruye” todo, y sólo el Yo que se aniquila a sí mismo, el Yo que nunca “es”, el Yo “finito”, es realmente Yo. Fichte habla de un Yo absoluto, en tanto que Yo hablo de Mí, del Yo transitorio<sup>1136</sup>

Sin entrar en una comparación, la entre Stirner y Fichte, que nos llevaría muy lejos, subrayamos la diferencia radical entre el yo finito y mortal de Stirner y el Yo absoluto de Fichte<sup>1137</sup>. Para ambos, el Yo es el creador del mundo, pero mientras en Fichte el Yo pone a sí mismo en el verdadero acto de oponerse al mundo, en Stirner en cambio el yo es creador y criatura a la vez:

Yo no me supongo, porque a cada instante me pongo o me creo; no soy sino porque soy puesto y no supuesto, y una vez más, no soy puesto sino en el momento en que me pongo; es decir, que soy a la vez el creador y la creación<sup>1138</sup>

El yo stirneriano no necesita, distintamente del de Fichte, oponerse a un mundo (el no-yo) creado por el Yo mismo como condición de desarrollo de su dialéctica productiva. Para Fichte el mundo,

---

<sup>1135</sup> Escobar R., *Nel cerchio mágico..op.cit.*, p. 60.

<sup>1136</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 184. Stirner repite en varias ocasiones su toma de distancias de Fichte, como por ejemplo: “El Yo de Fichte es igualmente un ser exterior y extraño a Mí, porque ese Yo es cada uno y tiene sólo derechos, de suerte que es “el Yo” y no yo. Pero Yo, no soy un Yo junto a otros Yo; soy el solo Yo, soy Único” (*Ibidem*, p. 366).

<sup>1137</sup> De la incompatibilidad entre el yo stirneriano y el Yo fichtiano, se había enterado el propio Derrida, cuando dice: “...a menudo se ha leído a Stirner como pensador fichteano. Pero ese Yo, ese individuo vivo, a su vez estaría habitado e invadido por su propio espectro. Se habría constituido por medio de los espectros cuyo anfitrión él es en adelante y a los cuales reúne en la comunidad asediada de un solo cuerpo. Yo = fantasma. Por consiguiente, «soy», «existo», querría decir «soy asediado»: soy asediado por mí mismo que soy (asediado por mí mismo que soy asediado por mí mismo que soy). etc.). Donde hay Yo, es spukt, “ello asedia”” (Derrida J., *Espectros..op.cit.*, pp. 150-151). Derrida hasta toma partido por Stirner contra Marx; de hecho, de cara a las acusaciones de este último, según el cual el Yo de Stirner es una abstracción, en tanto esencia totalmente desligada de las reales condiciones sociales que lo determinan, Derrida defiende el yo stirneriano. Este, nos dice haciendo una comparación con Marx, tiene un carácter mortal y perecedero: “Ambos aman la vida, lo cual siempre es —pero nunca es— obvio para dos seres finitos: saben que no hay vida sin muerte, y que la muerte no está más allá de la vida, fuera de ella, salvo si el más allá se inscribe en el adentro, en la esencia del ser vivo” (*Ibidem*, p. 158).

<sup>1138</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 156.

esto es el no-yo, tiene una función dialéctica y antitética al Yo, y por eso necesaria al desarrollo del Yo mismo<sup>1139</sup>. En cambio el yo stirneriano es limitado y efímero: su creación es una actividad de constante disipación del mundo y de sí mismo como objetividad estática:

no quiero tomarme otro cuidado que el de asegurarme mi propiedad; y para asegurármela bien, la doblego constantemente, suprimo en ella toda pretensión de independencia, y me la apropio antes que tenga el tiempo de cristalizarse y convertirse en “idea fija” o “manía”<sup>1140</sup>.

No hay, en Stirner, ningún dualismo creador-criatura, presupuesto-puesto, y no lo hay precisamente porque, para que el Único se pertenezca, tiene que consumirse, disolver el mundo y su misma vida. Ahora bien. Llegados a estas alturas, y antes de seguir, vale la pena reanudar el discurso. En primer lugar, hemos visto que Stirner describe en términos psicológicos la fractura humanista entre existencia y vocación. El egoísta involuntario es aquel que renuncia a sí mismo y se convierte en *heautontimorumenos*, en su propio verdugo, que vive infeliz y culpable por no lograr ser el “Hombre” (pero también el ciudadano, el trabajador, etc.) que debería ser. Asimismo hemos visto que esta exquisita descripción psicológica está respaldada por un sólido eje teórico. La “re-apropiación” stirneriana consiste en la aniquilación del objeto y, por ello, en Stirner no hay ninguna esencia perdida en la sustancia y de la cual el sujeto se tenga que re-apropiar. Alienado no es entonces el sujeto que ha perdido su esencia en el objeto, sino aquel que cree que en este “desdoblamiento” y persigue sin parar esta esencia. El yo, como nada creadora, aniquila el mundo y sí mismo, disipando toda ilusión de estabilidad u objetividad. De hecho, contra la ética de la conservación de la vida, nuestro autor defiende una idea de consumición de sí, entendida como la constante afirmación del yo presente, que hace imposible toda fijeza e identidad. De lo dicho, se desprende claramente la dificultad de hablar de sujeto con respecto al *Einzigste* stirneriano. Su “esencia” está en la nada de fondo (*ab-Grund ist Ab-grund*). El Único no sólo difiere de todos los otros únicos, sino que difiere también de sí mismo: él es en cada momento el resultado de un acto de auto-determinación, es al mismo tiempo creador y criatura y, en éste sentido, es una diferencia absoluta<sup>1141</sup>. Al respecto, Stirner no deja espacio a las interpretaciones:

---

<sup>1139</sup> cfr. Fichte F.J., *La doctrina de la ciencia*, AKAL, Madrid, 1999.

<sup>1140</sup> Stirner M., *op.cit.*, p. 146.

<sup>1141</sup> Por esto, no estamos de acuerdo con aquellos autores, como Fabio Bazzani por ejemplo, que, aunque vean en el Único una diferencia absoluta con todos los demás Únicos, pero idéntico consigo mismo. Dice Bazzani: “la categoría de la diferencia absoluta es fundadora de un único como identidad absoluta, de una identidad que se da como diferencia radical” (Bazzani F, “Stirner e Feuerbach”, en AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo..op.cit.*, p. 108). Aunque Bazzani esté en lo cierto en ver en el Único de Stirner una diferencia radical y absoluta, esto es una diferencia que, distintamente de la diferencia relativa, no difiere de, sino que se pone como diferencia, sin embargo pasa por alto el hecho fundamental que esta diferencia, para ser absoluta y radical, nunca puede transformarse en una identidad. De ser así, sería igual, por lo menos temporalmente, a lo que fue antes y lo que será. En pocas palabras, para que la diferencia se

¿cómo puedes estar presente como quien eres, si no es estando presente tú mismo? ¿Eres un doble o solo estás ahí una vez? Tú no estás en ninguna parte fuera de ti. No estás en el mundo por segunda vez. Tú eres único. Solo puedes estar presente si estás presente en carne y hueso<sup>1142</sup>

El Único pues, no puede coincidir con ninguno de sus predicados: él siempre es un “quien”, en constante movimiento, mientras sus predicados lo definen por un “que”, es decir un objeto. El problema, para Stirner, está en que los predicados expresan calidades estáticas del sujeto, y por tanto, excluyen lo que le es más propio: su acción, su consumición, su movimiento anonadante del existente. El Único de Stirner, podríamos decir, es un individuo heraclítico que, cuando se refleja en el espejo, nunca ve la misma imagen dos veces. Como se han enterado sus críticos más agudos, el Único está constantemente sujeto al cambio, al fluir, a la inestabilidad, a lo que Carlo Sini, “el juego de la temporalidad”. Stirner da la vuelta al “eterno retorno del idéntico” de Nietzsche, convirtiéndolo en “el momentáneo sin vuelta de lo diferente. Ello se cumple en el acto de mostrarse, eventual y finito”. Por esto, dice tajantemente el filósofo italiano, la naturaleza *activa* del Único stirneriano hace de él “el acto de poder que ejerce su poder-que se expande, delineando el mundo, el mundo para aquel acto, un mundo de aquel acto”<sup>1143</sup>. También Signorini, según el cual “el único no es un hecho, sino un hacer, un crearse, un producirse”<sup>1144</sup>, no tiene dificultad en afirmar que lo que Stirner busca hacer es en realidad una denegación del sujeto ya que él “denuncia, por primera vez en la historia del pensamiento, los límites del pensamiento representativo y entonces del sujeto cómo sujeto epistémico”<sup>1145</sup>. También Andrew Koch ve una ruptura entre la subjetividad stirneriana y el sujeto tradicional tal y como ha sido pensado por la filosofía occidental; y Daniel Colson precisa dos diferencias entre los dos tipos: primero, el sujeto moderno es unitario, continuo y homogéneo, mientras que el sujeto stirneriano es discontinuo, heterogéneo y en-devenir; segundo, el sujeto moderno es enajenado desde el mundo y se ve cómo separado por el objeto, mientras el Único colma esta ajenidad<sup>1146</sup>. En conclusión: asimilar el Único stirneriano al sujeto tal y como es pensado por la modernidad, esto es como sustancia es, ante todo, un error ontológico que ignora precisamente la labor de destrucción que Stirner hace, como nota Sini, de toda aquella variedad de

---

quede absoluta, no sólo tiene que fundarse como absolutamente diferente, pero tiene que destruirse a la vez. O sea, como dice el mismo Stirner, ser creador y criatura a la vez.

<sup>1142</sup> Stirner M., *Escritos..op.cit.*, p. 99.

<sup>1143</sup> Sini C., *op.cit.*, pp. 196-198.

<sup>1144</sup> Signorini A., “Decostruzione e differenza in Stirner”, en AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo..op.cit.*, p. 526.

<sup>1145</sup> Signorini A., “Il divenire in Gentile e Stirner”, en *Idee. Rivista di filosofia*, n° 28-29, 1995, (pp.161-174), pp. 170-171. (disponible en línea: <http://siba-ese.unile.it/index.php/idee/article/view/3041/2504> )

<sup>1146</sup> Cfr. Koch A., *op.cit.*, pp. 103-103; Colson D., “Anarchist subjectivities and modern subject”, en <https://theanarchistlibrary.org/library/daniel-colson-anarchist-subjectivities-and-modern-subjectivity>

nociones universales<sup>1147</sup>. El Único carece de cualquier sustancia duradera y “no puede haber un yo que resista inmutado en el tiempo, sino una serie de yoes que superan los yoes precedentes y se apropian de ellos”<sup>1148</sup>. La ontología stirneriana es, en pocas palabras, una ontología vagabunda, donde el yo es constantemente auto-destruyente y autocreador. Por esto no sólo sería un error comparar el Único a un simple sustituto del Hombre, como dijo Feuerbach, pero también ver en él algo como un puerto salvo en el mar del nihilismo<sup>1149</sup>.

Sin embargo, la falta de claridad y cierta ambigüedad que entrañan la noción de Único, y que despistaron los primeros reseñadores del *Der Einzige*, hizo que Stirner se viera obligado a clarificar su postura en las *Recensenten Stirners*. Aquí Stirner (que habla en tercera persona) procura echar luz sobre el concepto de Único, tras las críticas “ilustres” de Bauer, Hess, Feuerbach y Szeliga, entre otros. A pesar de las diferencias particulares, todas estas críticas estaban acomodadas por interpretar el Único como un enésimo fantasma, una enésima idea fija

Stirner no dice nada de un «individuo sagrado e inviolable», nada de un «individuo exclusivo, incomparable; que es Dios o podría llegar a serlo»; no se le ocurre negar que el «individuo» sea «comunista». Es cierto que Stirner había admitido las palabras «individuo», «persona particular», ya que a la vez las hundía en el término «Único»<sup>1150</sup>

O, en otro paso:

El Único aparece, pues, como el «fantasma de los fantasmas», como el «individuo sagrado, que hay que quitárselo de la cabeza», y como un pálido «fanfarrón». Stirner nombra al Único, y al mismo tiempo dice: los nombres no te nombran: habla de él, llamándolo el Único, y sin embargo, añade que el Único no es más que un nombre; por tanto, quiere decir algo diferente de lo que dice, más o menos como aquel que te llama Ludwig no se refiere a un Ludwig cualquiera, sino a ti, para quien no tiene palabra. Lo que Stirner dice es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que quiere decir no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible<sup>1151</sup>.

---

<sup>1147</sup> Sini C., *op.cit.*, p. 197.

<sup>1148</sup> Clark J.P., *Max Stirner's Egoism*, Freedom Press, London, 1976, pp. 18-19.

<sup>1149</sup> Esta interpretación, compartida también por lectores más recientes de Stirner, ignora sin embargo la compleja construcción del “sujeto” que Stirner nos brinda. Pietro Ciaravolo por ejemplo, afirma que “Stirner niega la “fijeza” de las ideas pero no la “fijeza” del yo creador-ideador que, aunque “se consume y goce” en el presente, sigue permaneciendo en su identidad ontica. Deviene pero en la permanencia” (Ciaravolo P., Nietzsche-Stirner: il «divenire» e la «permanenza», en AA.VV., *Nietzsche-Stirner..op.cit.*, pp. 217-218).

Con Ciaravolo coincide Sebastiano Ghisu, que afirma que “el Único es a sus ojos un fundamento cierto, un puerto al cual se puede en todo caso amarrar” (Ghisu S., “Stirner, la conoscenza, lo sguardo, l'individuo”, en *Giornale Critico di Storia delle Idee*, n°1, enero-junio 2009, p. 5).

<sup>1150</sup> Stirner M., *Escritos..op.cit.*, p. 148.

<sup>1151</sup> *Ibidem*, pp. 92-93.

Como se desprende, la paradoja de *Las Respuestas* es que Stirner procura hacer claridad sobre el concepto de Único, y lo hace precisamente rechazando cualquier conceptualización ulterior. Los críticos de Stirner pues, se equivocaban en querer encerrar el Único en un concepto, haciendo de él algo fijo y estable, y pasando así por alto lo único que realmente describe el *Einzige*, esto es, su in-esencialidad, su ser fuerza y posibilidad. Stirner llega, coherentemente, a culpar el lenguaje por los malentendidos que se han originado en la lectura de su obra. La lengua, que ya en el *Der Einzige* Stirner había definido “la más espantosa tiranía” que se ejerce sobre nosotros, sólo es capaz de expresar conceptos, es decir, objetos del pensamiento, “verdades” que, como tales, son “sagradas”. De hecho, si el lenguaje es la demora de los conceptos, universales y abstractos, pues ello es indigente a la hora de describir el Único que, como vio claramente Carl Schmitt “no es objeto de pensamiento” (y por ello Stirner pudo escribir un libro entero sobre una palabra vacía)<sup>1152</sup>. El Único, en pocas palabras, no consigue encontrarse a sí mismo en el orden simbólico de lenguaje y, por tanto, siempre es alienado respecto a ello. La expresión “los nombres no me nombran”, indica precisamente la imposibilidad del lenguaje, esto es del orden simbólico, de significar por completo el sujeto. Stirner es clarísimo al respecto:

Solo en el «Único» parece haberse alcanzado esa ausencia de determinación, porque viene dado como el Único que se quiere decir, porque, si se le toma como un concepto, como algo declarado, aparece como enteramente vado, como un nombre sin determinación, y, con ello, apunta a un contenido suyo que está fuera o más allá del concepto [...] ¿es que tú puedes definir te a ti? ¿Acaso tú eres un concepto?<sup>1153</sup>

En conclusión: el *Einzige* nunca se puede identificar con sus “contenidos” particulares ya que todos aquellos significantes no pueden representarlo por completo. Este sujeto stirneriano es literalmente un indecible: él no se puede identificar con el Hombre o cualquier otra esencia pero tampoco consigo mismo<sup>1154</sup>. Su finitud y mortalidad impiden que se establezca en una identidad

---

<sup>1152</sup> Ya en el *Der Einzige*, el lenguaje había sido objeto de crítica: “La lengua o la palabra ejercen sobre nosotros la más espantosa tiranía, porque conducen contra nosotros todo un ejército de ideas obsesivas. Si uno se observa a sí mismo en el acto de reflexionar, en este preciso instante, descubrirá que sólo progresa abandonando todo pensamiento y discurso. No es sólo durante tu sueño cuando careces de pensamiento y de palabras; careces de ellos en las más profundas meditaciones e incluso es justamente entonces cuando más careces de ellos. Y no es más que por esa ausencia de pensamientos, por esa libertad de pensar desconocida o libertad frente al pensar, por lo que Tú te perteneces. Sólo gracias a ella llegarás a usar del lenguaje como de tu propiedad” (Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 352).

<sup>1153</sup> Stirner M., *Escritos..op.cit.*, pp. 93-94.

<sup>1154</sup> Al respecto, es de algún interés la polémica entre Stirner y Kuno Fischer. En *Die Modernen Sofisten*, Fischer considera el sofismo una imagen especular de la filosofía, y ve en Stirner la encarnación del sofista moderno: Stirner separaría el pensamiento de su autor y, con ello, crearía una especie de individualidad pura y, por ello, dogmática (Fischer K., ‘Die Philosophischen Reactionäre. Ein Apologet der Sophistik und “ein Philosophischer Reaktionär”’, *Die Epigonen*, vol. 4, pp. 152–165). Stirner le contesta en un artículo firmado con el pseudónimo de G.Edwards, donde

determinada. El yo no puede ser una presencia plena para sí mismo, no puede ser una esencia. Él está contantemente comprometido en una actividad de destrucción de las ideas fijas y de los fantasmas y, ante todo, de aquel especial fantasma que es el espectro de la subjetividad<sup>1155</sup>.

Pero hay otra aproximación conceptual al *Einzige*, que en estas páginas hemos repetido sin nunca aclararla del todo: lo de *Un-Mensh*. Hemos visto, por ejemplo, que la comunidad imaginada por los humanistas, basada en el concepto universal de Hombre, se ve constantemente amenazada por la figura del no-hombre. La inhumanidad tiene entonces que ser perseguida como el peor de los males. Stirner en cambio reivindica el carácter no-humano del Único:

El liberalismo, cualquiera que sea su matiz, tiene un enemigo mortal que le es tan irreductiblemente opuesto, como el diablo lo es a Dios: siempre al lado del hombre se levanta el no-hombre (*Un-mensh*), y el egoísta al lado del individuo. Estado, sociedad, humanidad, nada consigue desalojar a ese diablo de sus posiciones<sup>1156</sup>

Stirner describe el no-hombre como un concepto límite, o mejor, como el límite con el cual se topa toda ideología o sistema de dominación. El poder puede, según nuestro autor, incluir cualquier identidad y particularismo, pero hasta que ellos “sean humanos”. El no-hombre es, por tanto, lo inaceptable de cualquier sociedad:

¿Cuál es la idea más elevada para el Estado? Es ciertamente la de ser una verdadera sociedad humana, una sociedad en que se admita como miembro a cualquiera que sea verdaderamente Hombre, es decir, que no sea no-hombre. La tolerancia de un Estado, por amplia que sea, se detiene ante el no-hombre y ante lo inhumano<sup>1157</sup>.

Sin embargo, la naturaleza de este *Un-mensh* es algo problemática. Está claro que no puede ser una esencia él mismo, ya que de ser así ello no sería muy diferente de la mismísima esencia humana que los anarquistas reivindicaban como el “afuera” del poder. Si se contrapusiera el no-Hombre al

---

responde a la acusa de ser un “dogmático” del egoísmo: “Si el señor Fischer se hubiera tomado la molestia de leer aquel artículo [La respuesta a los críticos], pues no hubiera llegado al cómico malentendido de ver el “egoísmo” de Stirner como un “dogma”, un “imperativo categórico” seriamente entendido, un “deber” [...] En aquel artículo, Stirner describía el mismo egoísmo como una “frase”, pero como una frase capaz de poner fin al conjunto de todas las frases”. El egoísmo, es, en pocas palabras, la frase final que pone fin a todas las otras frases. Pero, dice Edwards, el lenguaje cristiano juega del lado de sus críticos, que pueden por tanto hacer de esta “frase” un asunto teórico y filosófico: en las manos de estos filósofos, el egoísmo se convierte en una filosofía del sujeto. G. Edward [Max Stirner] ‘Die Philosophischen Reactionäre. “Die modernen Sophisten” von Kuno Fischer.’ *Die Epigonen* 4, Leipzig, 1847, pp. 171-151.

<sup>1155</sup> D’Ambrosio R., “Esistenza e indicibilità in Max Stirner”, en *Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche*, n° 2, 2006, p. 18.

<sup>1156</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 144.

<sup>1157</sup> *Ibidem*, p. 179.



Hombre, se vería en el primero una externalidad respecto al segundo, y se caería en la misma lógica maniquea que caracteriza el pensamiento libertario. De ser así, no se superaría la alienación, como alteridad y extrañación que el individuo pone consigo mismo. Stirner, de hecho, tiene cuidado con no tropezar en esta traba y llega a definir el no-hombre una “contradicción en términos”:

es un hombre que no corresponde al concepto Hombre, como lo inhumano no coincide con el conjunto de atributos que forman el concepto humano<sup>1158</sup>.

En no-hombre pues, no está “a las antípodas” del Hombre, no es una esencia escondida que tiene que ser redescubierta, sino que, por así decirlo, comparte el mismo espacio del Hombre. Ello puede ser interpretado como una especie de fractura interna del individuo que, de esta manera, es Hombre y no hombre a la vez o, para decirlo en las palabras del mismo Stirner, “únicamente el no-hombre es el hombre real”. El no-hombre, como ha notado Karl Löwith, sigue teniendo la propiedad de ser también Hombre<sup>1159</sup>. Si el Hombre, tal y como hemos visto abundantemente, no es una esencia sino una construcción ideológica, el no-hombre es aquel elemento huidizo e indómito que no se deja encasillar en la subjetividad del Hombre. Recuérdese la frase de Stirner: “Estado, sociedad, humanidad, nada consigue desalojar a ese diablo de sus posiciones”. El no-hombre es un punto de exceso e indefinición respecto de un orden simbólico dado y, por ello, un punto de resistencia al poder, pero un punto de resistencia *interno* al sujeto. Así, el *Un-mensch* y la consumición de sí, son dos maneras distintas para definir el mismo concepto: el vacío constitutivo del *Einzig* o, que es lo mismo, la imposibilidad del individuo stirneriano de convertirse en sujeto. De lo dicho hasta ahora, se entiende claramente el potencial político que entraña este entendimiento stirneriano. Stirner de hecho nos brinda una teoría de la subjetividad resistente muy novedosa. Si el sujeto es una creación misma del poder, no por ello él está totalmente determinado por el segundo. Es decir, aunque el poder moderno (en la forma de los tres liberalismos) consiga dominar a través del sujeto y construyendo las individualidades como sujetos de poder, no por ello consigue dominar “por completo”. Hay siempre, sugiere nuestro autor, una huida, una vía de escape, una imposibilidad, toda interna al sujeto, de dejarse fijar alrededor de una identidad estable. Todo sistema ideológico (trátese de comunismo, liberalismo o humanismo) está siempre destinado en última instancia al fracaso, ya que nunca podrá determinar por completo el sujeto. El orden simbólico no logra construir el individuo como sujeto o mejor, no lo logra del todo. El sujeto así constituido, nunca se

---

<sup>1158</sup> *Ivi.*

<sup>1159</sup> En el capítulo dedicado al problema de la humanidad de *De Hegel a Nietzsche*, Löwith nota que Marx, Stirner y Kirkegaard rompen con la noción hegeliana del hombre y le dan una nueva determinación: Marx termina con el hombre comunista, que como particular ya no posee nada, Stirner con el no-hombre que, entre las otras cosas, sigue teniendo la propiedad de ser hombre, y Kirkegaard por último con Cristo, en el cual el hombre encuentra en la eternidad su medida sobrehumana (cfr. Löwith K., *De Hegel...op.cit.*, pp. 447-467).

siente a casa en las varias identidades que encarna a lo largo de su vida (de mujer, trabajador, ciudadano, etc.), que están constantemente desestabilizadas por la nada que demora en él. El *un-mensh* puede, en conclusión, ser interpretado como esta nada, esta radical imposibilidad de que el individuo llegue a ser por completo un sujeto. Es, en otras palabras, la fuerza que impide la realización de estas esencias. Saul Newman lo define “un no lugar que se resiste a la esencia porque no permite el afirmarse de ninguna identidad”, añadiendo que “el sujeto nunca puede formar una identidad completa porque esta falta nunca puede ser llenada”<sup>1160</sup>. Está claro pues, por si no lo fuera ya lo suficiente, el potencial político de este entendimiento del sujeto. Stirner ya no necesita acudir a un sujeto puro, afuera de las mallas del poder, como habían los anarquistas a él contemporáneos, ni rendirse a que el sujeto sea determinado por las estructuras del poder, sino que encuentra en esta imposibilidad constitutiva un punto de huida. La identidad del “sujeto” stirneriano es incompleta y efímera, pero precisamente por ello nunca podrá constituirse como subjetividad. Pensar el no-hombre significa otorgar a la negatividad un papel protagonista en la formación del sujeto, que nunca es completa y estable. Así, el no-hombre desplaza la identidad del ser humano entendido como naturaleza esencial, y revela sus confines angostos y arbitrarios. En este sentido, comenta siempre Newman “el no-hombre más bien que ser una esencia, es el verdadero fracaso de la esencia; ello representa los límites de la simbolización ideológica. Es el momento donde la ideología colapsa y la naturaleza contingentes de su operación es finalmente expuesta”<sup>1161</sup>. Sólo de esta manera es posible pensar el “afuera” ya no cómo un mítico lugar de resistencia puro e incontaminado, como querrían los anarquistas, sino como una creación, aunque indeseada, de la mismísima ideología. El no-hombre nasce tras la interpelación ideológica y sin embargo la excede, escapándose del proceso de simbolización.

Es menester (como ya de acostumbre) cerrar el párrafo con una reflexión, aunque breve, acerca de las similitudes y las diferencias entre Stirner y el pensamiento existencialista. El acercamiento no sorprende ya que hay un parecido temático evidente: la nada como estructura del mundo, la caducidad y de la muerte, la importancia del individuo por encima de las abstracciones, etc. Sin embargo, a pesar de las similitudes evidentes, hay otras tantas diferencias ocultas y profundas. En primer lugar, tanto Stirner como los existencialistas consideran el mundo como falto de sentido o fundamento alguno y, para ambos, el individuo es el único “hacedor de sentido” (el sartreano *pour soi*). El encuentro del hombre con el mundo no es el encuentro con una totalidad ordenada y dotada de sentido, sino con un caos metafísico (el sartreano *en soi*). Hemos visto que para Camus, Heidegger y Sartre, el individuo huye de la nada que entraña en mundo, amparándose en las certidumbres que le proveen su sociedad y su época. El heideggeriano *Das-man*, así como el

---

<sup>1160</sup> Newman S., *Power and politics..op.cit.*, pp. 80-81.

<sup>1161</sup> Newman S., *From Bakunin..op.cit.*, p. 61.

concepto sartreano de *mauvaise foi* describen ambos una específica elección existencial: la de no lidiar con la nada que entraña el mundo, y reconfortarse en las ilusiones cotidianas y corrientes<sup>1162</sup>. Asimismo, el egoísta involuntario stirneriano encuentra en las “ideas fijas” una seguridad y un anclaje. Además se podría leer la crítica stirneriana a la “vocación” como una crítica a la inautenticidad de los existencialistas: las identidades que el individuo es llamado a encarnar (el buen padre de familia, el ciudadano honrado, el trabajador concienciado, etc.) se basan en el deseo de dotar la existencia de un dato objetivo, de una esencia. En ambos casos, se trata de posturas inauténticas, que llevan al individuo a perderse en el mundo y refugiarse en las instituciones y los rituales que gobierna la vida diaria, esto es, en un anonimato confortable. El hombre se rinde a las tendencias de-personalizantes de su época, perdiendo el poder de ser él mismo. En Stirner, la existencia inauténtica es la del egoísta involuntario, caído en las formas ficticias de la universalidad objetivada de las manifestaciones religiosas y las normas ético-jurídicas. El individuo inauténtico es, en otras palabras, el “individuo poseído”, que encuentra un puerto seguro en las convicciones (morales, políticas, etc.) de su tiempo.

Sin embargo aquí acaban las similitudes. Los pensadores existencialistas procuraban superar la nada que entraña la existencia a través de un acto personal heroico que está del todo ausente en Stirner. Hay, en el pensamiento existencialista, un paso necesario desde el estado negativo de angustia provocado por el sin-sentido del mundo, hacia una afirmación positiva del individuo. Se trata de aquello que Simone de Beauvoir llamaba “la conversión existencialista” y que nosotros hemos visto más detenidamente en Camus, como descubrimiento de los límites humanos de la existencia, y en Heidegger como apuesta por la autenticidad del ser-en-común. Se trata, como se ha argumentado, de encontrar una posición detrás del abismo de la nada, una especie de “lugar inmune del virus nihilista de la auto-destrucción”<sup>1163</sup>. La elección a la cual se comprometen los pensadores existencialistas (que difiere en cada caso) conlleva siempre una transformación existencial: el nuevo sujeto que emerge es claramente un sujeto más profundo y fuerte que finalmente es capaz de vivir “auténticamente”. Se pasa, más sencillamente, del derrotismo al compromiso, del emborracharse en soledad a guiar las naciones (para utilizar el conocido final del *El Ser y la Nada*). Además, este paso es, según hemos visto, una elección política en un sentido literal: el individuo, pasa de la condición *individual* de angustia, a la del compromiso *colectivo*. Con ello, los existencialistas buscaban

---

<sup>1162</sup> El conocido ejemplo sartreano del camarero que “juega a ser camarero”, es el caso par excellence de mala fe. El camarero del bar nunca podrá sumergirse por completo en su rol, ya que su ser libre le impide ser sólo un camarero. Aunque aquel individuo se esfuerce con mucho ahínco por conformarse totalmente con su rol, su tentativa está destinada al fracaso: el camarero se está decepcionando constantemente por esta imposibilidad de ser idéntico a su rol. Sartre estaría pues de acuerdo con Stirner según el cual cumplir con una misión o tener una vocación significa actuar de mala fe y dotarse de una tarea o función que realizar. Significa procurar dotar de un ser la nada que entraña el ser humano.

<sup>1163</sup> Kuhn H., *Encounter with nothingness. An essay on existentialism*, Hnery Regnery Company, Illinois, 1949.

restituir al mundo un sentido, aunque arbitrario porqué fundado en la elección personal, que aniquilara la nada originaria. Nada de esto es presente en Stirner. El *Einzig*e no sólo no quiere superar el nihilismo hacia un mayor compromiso individual, sino que se empaña en una constante labor de aniquilamiento del mundo:

No veo ya en el mundo más que lo que él es para mí; es mío, es mi propiedad. Yo lo refiero todo a mí.

No hace mucho era espíritu, y el mundo era a mis ojos digno sólo de desprecio; hoy soy yo, soy propietario, y rechazo esos espíritus o esas ideas cuya vanidad he medido<sup>1164</sup>.

Este mundo que emerge del acto de creación del Único es entonces un mundo que refleja la desintegración y el sin-sentido del caos originario, esto es, la falta de cualquier fundamento. El Único, en cuanto creador caprichoso de este mundo, es él mismo una nada, y su mundo “refleja” la nada de su ser. El mundo del *Einzig*e no tiene origen alguno, ya que es el individuo mismo que lo crea en un constante acto de destrucción. Así, la noción existencialista de autenticidad no puede encontrar cabida en la filosofía stirneriana, puesto que esta no sólo significaría una tentativa de superación del nihilismo (que, en cambio, Stirner reivindica como estructura del mundo) sino sobre todo una tensión hacia el ideal, y por ende una “vocación”. De hecho, aunque la noción stirneriana de la propiedad de si sea, igual que la autenticidad existencial, un acto de conciencia personal e íntimo que va relacionado a la auto-transformación del sujeto, no tiene nada de la superación existencialista, ni el sentido de emergencia y empeño que la acompañan. No hay nada, en el Único, que recuerde la tensión apasionada del individuo que decide de vivir auténticamente; en cambio él es calmo y relajado<sup>1165</sup>. Estando así las cosas, hasta la postura del *Übermensch* nietzscheano sería odiosa a los ojos de Stirner, ya que el egoísta nunca abrazaría nuevos valores, aunque fuesen los valores aristocráticos de valentía, crueldad, belleza, etc., que Nietzsche propone en lugar de la decadente cultura cristiana. El egoísta nunca sacrificaría su goce a favor de un ideal de futura perfección. Tampoco Heidegger superaría el test de Stirner, ya que sería muy sospechosa a los ojos del filósofo de Bayreuth la jerga heideggeriana del paso del estado de caído, en el cual se hombre se encuentra arrojado en las preocupaciones cotidianas, a la autenticidad (*Eigentlichkeit*), donde en

---

<sup>1164</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 24.

<sup>1165</sup> Al respecto, Paterson nos brinda una interesante reflexión. El Único, nos dice, está resuelto, en su actividad de constante apropiación, a afirmarse como nada: el egoísta stirneriano no quiere disfrutar de la objetividad de los objetos de los cuales se apropia, sino que quiere reducir estos objetos a la nada que él, en última instancia, es. Escribe Paterson: “es a través del consumo, que un objeto se convierte totalmente en mi propiedad. Y entonces el propietario stirneriano es de verdad él mismo sólo en la medida en que es un consumidor, cuando disuelve los objetos de los cuales se apropia en su vacuidad existencial, cuando los hace su propiedad destruyéndolos como objetos e ingestándolos en su vorace subjetividad” (Paterson R., *op.cit.*, p. 232). Por esto, sigue el autor, el nihilismo stirneriano, distintamente del sartrano, no es el nihilismo incompleto, aprensivo, angustiado, del hombre que se encuentra con la nada y no es capaz de hacer frente a este encuentro. Ello es todo lo contrario: un nihilismo consciente e impertinente de quien quiere convertir en mundo en nada.

cambio “escucha” la voz de la Conciencia<sup>1166</sup>. Hay, en Heidegger, un “misticismo del Ser” totalmente incompatible con el ateísmo radical de Stirner: el hombre, arrojado en las ocupaciones mundanas, se purifica de su estado escuchando la quieta voz del Ser. Además, el papel de “pastor del ser”, tendría a los ojos de Stirner un valor cuasi sacramental y, por ello, a las antípodas de la actividad destructora de lo sagrado que le es propia al egoísta. Camus, como es intuitivo, es tal vez el más incompatible con la postura stirneriana: la insistencia camusiana en el Hombre como límite y medida, está a las antípodas del anti-humanismo stirneriano. Desde una óptica stirneriana, el existencialismo estaría atascado en un impasse: por un lado quiere asumir el nihilismo como la lógica del mundo, que le ataña personal e internamente, pero por el otro busca en mil maneras de huir de este encuentro con la nada y recrear un orden del mundo. Su contradicción está en entender el sin-sentido del mundo y la futilidad de todo, pero de ser incapaz de apropiarse de esta “verdad” y querer superarla con el artificio del compromiso. En conclusión: la noción de autenticidad sería, para Stirner, doblemente rechazada. Lo sería en primer porque sería una voluntad de superar el nihilismo, transformando el caos metafísico que es el mundo en un universo dotado de sentido; pero lo sería también porque implicaría una renuncia de sí, una desposesión del yo, que condenaría al individuo a estar a la altura del enésimo espectro.

Stirner, cambio, procura luchar contra toda dimensión extraña a la del yo, esto es, toda dimensión trascendente. Él no cumple el paso existencialista de la inseguridad y el abandono por vivir en un mundo sin sentido, a una búsqueda de un sentido. No hay, en Stirner, ninguna relación de “rechazo” entre el hombre y la nada y falta por completo aquella preocupación pesimista por un mundo sin sentido y por una existencia sin fundamento. Stirner, distintamente de Sartre, no piensa que “es muy incómodo que Dios no exista”, y que el hombre esté “condenado” a lidiar con su ausencia, otorgándole él mismo un sentido a través de un acto heroico de voluntad<sup>1167</sup>. Se compromete más

---

<sup>1166</sup> El concepto heideggeriano de *Unheimlichkeit*, tal y como hemos visto en el primer capítulo, consiste en el no sentirse en su casa cuando se está sumergidos en la cotidianidad y, por ende, en el no auto-pertenecerse, ser propios para sí mismos. Es llamativo que el término que usa Heidegger para definir la autenticidad existencial es *Eigentlichkeit*, esto es, ser propios, autenticarse, que es el mismo término que usa Stirner para definir la propiedad de sí.

<sup>1167</sup> Sartre J.P., *El existencialismo..op.cit.*, p. 41. En este capítulo no hemos investigado, por razones temáticas, la importante diferencia que hay entre Stirner y los existencialistas acerca del tema de la angustia. En el primer capítulo nos detuvimos en el análisis de la relación de la angustia con la nada y vimos que, a pesar de las grandes diferencias entre ellos, Sartre, Camus y Heidegger, hicieron hincapié en el papel desfundador o mejor, desfundacionalista, de la angustia. La angustia iluminaba al hombre acerca de su condición de arrojado, en un mundo que es todo lo contrario de una unidad coherente de sentidos, más bien un caos moral y metafísico. Pero si por un lado la angustia nacía del encuentro del hombre con la nada como estructura del mundo, y expresaba su condición de inseguridad existencial, por el otro abría a un nuevo comienzo. La angustia permitía conjurar la auto-destructividad nihilista, trascendiendo la nada misma. De hecho ella, a diferencia del miedo, es indeterminada y, por ello, revela la nada como trasfondo último del ser. En su análisis de la angustia, Stirner se aleja decididamente del pensamiento existencialista. Para él, la angustia no es la expresión del malestar existencial del hombre que no le encuentra sentido alguno al mundo, ni tampoco “despeja” la conciencia humana sobre su condición. En Stirner la angustia se origina ante lo sagrado, es decir, ante la esencia de las cosas. El problema es especular al de los existencialistas: mientras para estos últimos la angustia brotaba del caos metafísico, para Stirner en cambio ella origina de la presencia amenazante de lo sagrado. Pues, mientras para los existencialistas la angustia es la reacción ante la negativa del sentido por parte del mundo, para Stirner en cambio ella es

bien con un esfuerzo opuesto: derrocar a Dios y todos sus sucedáneos. Valdría decir que, en Stirner, no es tanto Dios quien abandona el mundo, sino el individuo quien abandona a Dios y vive gozosamente sin él. Al egoísta le es totalmente extraño el sentimiento de la angustia ya que él acepta el sin sentido del mundo y se apropia de la nada que lo entraña. El goethiano “he fundado mi causa sobre la nada” (*Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt*), que es la frase de apertura y de cierre del *Der Einzige*, expresa perfectamente la identificación con la nada que gobierna el mundo y la voluntad de no salir de ella. Stirner lo dice ya en el cierre de la “Introducción”:

Dios y la humanidad no basaron su causa sobre nada, sobre nada más que ellos mismos. Yo basaré, entonces, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí, soy el único<sup>1168</sup>

La insistencia en la nada, en pocas palabras, no es tanto una afirmación de la misma, sino un reconocimiento de la arbitrariedad del ser, su gratuidad, su no-fundación. La existencia de Dios, de la humanidad, y del Único se basa en la nada, esto es, en la pura arbitrariedad: toda elección no tiene fundación siendo ontológicamente arbitraria <sup>1169</sup>. La “nada creadora” (*schöpferische Nichts*) stirneriana también crea y construye un mundo, pero esta construcción no es de ninguna manera un “reemplazo” del sin-sentido; no es, es decir, un universo dotado de sentido, ordenado y fundado, sino precisamente un mundo perecedero porque sujeto a constante destrucción. El nihilismo stirneriano pues es un nihilismo completo e gozoso, deliberado y consciente. Además, el esfuerzo por edificar un mundo como totalidad ordenada de sentido es, según Stirner, típica de cierto tipo de mentalidad, que comparten el cura y el revolucionario. Esto nos introduce al siguiente párrafo.

### 3.3.2. La política de la insurrección.

En el párrafo anterior hemos procurado hacer luz sobre la noción de *Einzige* y hemos visto que la dificultad que entraña este concepto se debe precisamente a su carácter movedizo y cambiante. El Único es una acción más bien que un hecho, un ejercicio de fuerza que amenaza la estabilidad del

---

la reacción ante la presencia de un sentido externo (objetivo) e independiente del individuo: “las cosas de este mundo no conmueven ni angustian al que se siente un espíritu libre; no le preocupan, porque sería preciso, para que continuase sintiendo su peso, que fuese limitado y que les diera todavía alguna importancia, esto es, que siguiera preocupado por su “amada vida” (Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 30).

<sup>1168</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>1169</sup> Con ello Stirner no está negando la existencia de lo divino, sino más bien su arbitrariedad. Dios puede existir, pero esta existencia es arbitraria ya que se basa en la nada: Dios existe porque eligió de existir, pero existiendo ha enseñado la naturaleza no-ontológica de su voluntad (Berti, G., “La dimensione anarchica in Max Stirner”, en AA.VV., *Max Stirner..op.cit.*, p. 334)

sujeto alrededor de una identidad fija. Hay una negatividad radical en el corazón del Único, algo como una suerte de exceso de sentido que no puede ser significado adentro de un marco de sentido determinado. que rehúsa toda constricción en una identidad determinada. El no-hombre, hemos visto, es tanto una creación del Hombre como una amenaza al mismo, en cuanto representa la imposibilidad de encajar en el concepto de Hombre. Ello representa una figura resistente contra el poder de subjetivación del humanismo ilustrado y hace peligrar la noción de una esencia humana. Estando así las cosas, está claro que la resistencia al poder ya no puede ser pensada como la recuperación de una esencia que ha sido reprimida, ya que es la noción misma de esencia que encierra el individuo. No se tratará entonces de recuperar una esencia, sino de liberarse de las esencias que nos mantienen atados al poder. Esta estrategia de liberación, Stirner la llama *Empörung*:

Revolución (*Revolution*) e insurrección (*Empörung*) no son sinónimos. La primera consiste en una transformación (*Umwandlung*) del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente (*unvermeidliche Folge*) a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos (*eine Erhebung der Einzelnen*), una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras<sup>1170</sup>.

En este denso paso Stirner procura destacar la diferencia de la insurrección respecto al otro gran movimiento que ha caracterizado la modernidad política: la revolución. Esta diferencia no se refiere al “resultado” de los dos movimientos, que es en ambos casos el derrocamiento del Estado y del orden existente, sino a su *calidad*, a sus *motivaciones* y a su *finalidad*. De hecho, contra la imagen de la revolución como clinamen de una transformación epocal (compartida por los revolucionarios como por los contra-revolucionarios), Stirner le atribuye un papel más bien modesto. Su objetivo, nos dice, no es nada excepcional, ya que ella sólo procura superar el orden existente pero no de orden en cuanto tal. La revolución no es el derrocamiento del orden, sino sólo de un orden, particular y específico, que será superado por otro orden “superior”. Ella se ha limitado, afirma Stirner sin titubeos, a derribar “este” gobierno y no al gobierno”, así como no hizo sino sustituir el vicio por la virtud, pero manteniendo intacto la necesidad de que hubiese un principio, un *arché*:

Hasta el día de hoy, el principio revolucionario no ha cambiado: no atacar más que a una u otra

---

<sup>1170</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 322.

institución determinada, en una palabra, reformar. Cuando más se ha mejorado, más cuidado pone la reflexión, que viene inmediatamente después, en conservar el progreso realizado. Siempre un nuevo amo es puesto en lugar del antiguo, no se demuele más que para reconstruir, y toda revolución es una restauración<sup>1171</sup>.

Igual que los anarquistas, Stirner cuestiona el mismísimo sitio del poder, el *arché* que está a la base de todo sistema; aquello que, con Foucault, llamamos “la cabeza del rey”. El filósofo francés se quejaba precisamente del hecho de que la teoría política moderna había sido incapaz de cortar la cabeza del rey, limitándose a re-proponer el principio de soberanía con un disfraz distinto. Stirner sostiene lo mismo en su denuncia de la revolución como la afirmación de un orden (nuevo) sobre otro (viejo). La teoría revolucionaria, en pocas palabras, se caracteriza por la que podríamos llamar una continuidad en la fractura: a pesar del cambio óptico, como por ejemplo las instituciones, las costumbres, etc., hay una continuidad ontológica. Igual que la revolución teológica de Feuerbach reafirma la opresión religiosa poniendo el Hombre en el sitio de Dios, así la revolución pone un nuevo orden en lugar del viejo, pero deja inalterada la dependencia y la opresión del individuo. El nuevo régimen que sale de la revolución, exactamente como el antiguo, precisa de un fundamento (*arché*) a la base del orden social. Esta necesidad de garantizar el orden resulta evidente en la prisa que los revolucionarios se dieron para ingeniar una nueva constitución:

El problema que preocupaba a los cerebros revolucionarios era la elección de una constitución; toda la historia política de la Revolución está llena de luchas y cuestiones constitucionales; igualmente, los genios del socialismo se han mostrado asombrosamente fecundos en instituciones sociales (falansterios, etc.). Pero una insurrección ansía liberarse de toda constitución<sup>1172</sup>.

La revolución, distintamente de la insurrección, no acarrea ninguna ruptura *sustancial* del Derecho, sino sólo un cambio *formal*. Las cabezas revolucionarias también comparten lo que Stirner llama “el espíritu burgués de la legalidad”, esto es, la confianza casi fideísta en el papel de la Ley como garantía de la estabilidad social. De hecho, igual que los juristas liberales, revolucionarios “no se proponen nada más que sujetarnos a un nuevo Derecho tan sagrado como el antiguo”, llamándose ahora este derecho “derecho de la sociedad” o “derecho de la Humanidad”<sup>1173</sup>. Así, si la revolución resulta victoriosa, se convierte en *Grundnorm*, esto es, en el elemento fundador del ordenamiento jurídico. Stirner pues entiende, mucho antes de Kelsen, que el momento

---

<sup>1171</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>1172</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>1173</sup> *Ibidem*, p. 190.



revolucionario es ello mismo la fuente del orden constituido<sup>1174</sup>. Además, la teoría stirneriana de la revolución sólo es consecuente con su teoría del derecho como emanación de fuerza. Si el derecho no es otra cosa sino la razón del ganador, esto es, de aquel que ha sabido hacer mejor uso de la fuerza, está claro que una revolución victoriosa creará a su vez un nuevo Derecho. Stirner es cristalino al respecto:

¿Quién puede indagar sobre el derecho si no se coloca bajo el punto de vista religioso? ¿No es el Derecho una noción religiosa, es decir, algo sagrado? La igualdad de los derechos que proclamó la Revolución es la igualdad cristiana bajo otro nombre; es la igualdad fraternal que reina entre los hijos de Dios, entre los cristianos; es, en una palabra, *fraternité*<sup>1175</sup>.

Como hemos visto, todo Derecho es, para el nuestro, sagrado porque todo Derecho tiene por finalidad la protección y la legitimación de un orden. Así, el Derecho que reivindicaban los revolucionarios no hace ninguna diferencia. Se trata, dice Stirner sólo del conflicto entre visiones opuestas, pero ambas fundadoras del orden. Por esto, ninguna ruptura óptica, pero una continuidad ontológica entre el viejo Derecho y el Derecho revolucionario. Ambos son “sagrados” porque ambos admiten, buscan y hacen todo lo posible para preservar el orden. Esta necesidad de orden es precisamente lo que acomuna los revolucionarios a los reaccionarios:

La revolución produjo la reacción, y eso muestra lo que la revolución era en realidad. Toda aspiración conduce, en efecto, a una reacción cuando vuelve en sí y comienza a reflexionar. Solo impulsa a la acción mientras se mantiene la embriaguez, la irreflexión. La reflexión, ese es el lema de toda reacción, porque la reflexión pone límites y distingue, del desenfreno y de la desmesura iniciales, el objeto específico que se buscaba, es decir, el principio. Los jóvenes violentos, los estudiantes escandalosos y descreídos que desafían todas las conveniencias no son, propiamente hablando, más

---

<sup>1174</sup> Kelsen otorga a la Revolución un papel príncipe en la creación del derecho y, ante todo en la creación del orden jurídico como Grundnorm. La Revolución, dice el jurista pragués, es el momento tal vez más importante en la construcción de la norma fundamental. Baste leer este paso: “La importancia de la norma fundamental se manifiesta particularmente en los casos en que un orden jurídico sustituye a otro no por la vía legal sino por una revolución. Es, por otra parte, en el momento en que un derecho se encuentra amenazado en su existencia cuando su naturaleza aparece más claramente. En un Estado hasta entonces monárquico, un grupo de individuos busca reemplazar por la violencia el gobierno legítimo y fundar un régimen republicano. Si ello se logra, esto significa que el orden antiguo deja de ser eficaz y pasa a serlo el nuevo, pues la conducta de los individuos a los cuales estos dos órdenes se dirigen no se conforma ya, de una manera general, al antiguo, sino al nuevo. Éste es, entonces, considerado como un orden jurídico y los actos que están conformes con él son actos jurídicos, pero esto supone una nueva norma fundamental que delega el poder de crear el derecho ya no en el monarca, sino en el gobierno revolucionario. Si, por el contrario, la tentativa de revolución fracasa, el nuevo orden no se convierte en efectivo, pues los individuos a los cuales se dirige no lo obedecen, y no estamos, pues, en presencia de una nueva constitución, sino de un crimen de alta traición. No hay creación, sino violación de normas, y esto sobre la base del orden antiguo, cuya validez supone una norma fundamental que delega en el monarca el poder de crear el derecho. Llegamos así a la conclusión de que una norma fundamental indica cómo se crea un orden al cual corresponde, en cierta medida, la conducta efectiva de los individuos a quienes rige” (Kelsen H., *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2009, pp.114-115).

<sup>1175</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 191.

que filisteos; lo mismo que estos últimos, tienen como único objetivo las conveniencias. Desafiarlas por fanfarronada, como lo hacen, es todavía conformarse con ellas, es, si se quiere, aceptarlas de manera negativa; convertidos en filisteos, se someterán a ellas un día y se conformarán positivamente. Todos sus actos, todos sus pensamientos, tanto los de unos como los de los otros, tienden a las conveniencias, pero el filisteo es un reaccionario comparado con el primero. Uno es un rebelde que reflexionó, llegando al arrepentimiento; el otro un filisteo insensato. La experiencia diaria demuestra la verdad de esta observación: los peores rebeldes se convierten en filisteos con la edad<sup>1176</sup>.

“Los estudiantes escandalosos” y “los jóvenes violentos” aceptan las convenciones precisamente desafiándolas. Ellos son incapaces de pensar más allá de las convenciones y si las retan es sólo para ensalzar otras nuevas. Lo que están desafiando en realidad es sólo una moral, una verdad, una razón históricamente determinada, esto es, contingente, pero dejando intacta la *idea* de Moral, de Verdad, de Razón. Por esto, dice Stirner (anticipando una vez más Nietzsche) cualquier acto de demolición reconoce implícitamente la validez simbólica y la legitimidad del objeto que demuela. Hay siempre cierta complicidad o por lo menos un respeto mutuo entre el creyente y aquel que ataca su creencia, por ejemplo el revolucionario, ya que este último “se toma en serio” la causa del primero. No es de extrañar si entonces los peores rebeldes (puede que haya una referencia indirecta al joven Hegel) se conviertan en filisteos con la edad: los primeros cuestionan un orden particular, pero una vez que lo hayan derrumbado, se convierten en los más empedernidos defensores del nuevo orden. Revolución y reacción, en conclusión, se encuentran en la necesidad del orden: después del acto revolucionario, lo existente como totalidad estable de significados está a salvo, exactamente igual que antes.

La distinción entre revolución e insurrección acarrea también otra diferencia, que está estrechamente vinculada con la primera: la entre el fanático y el rebelde. Stirner no se limita a criticar la revolución como estrategia política fallida, sino que la describe como el fruto de un determinado prototipo de personalidad, la del fanático. Ya hemos visto que la creencia en lo sagrado supone siempre una relación entre el sujeto creyente y el objeto tomado por sacro. Tiene que haber, recuérdese, una cierta “disponibilidad” por parte del sujeto en acoger y en comprender lo sagrado. El fanático es precisamente esta subjetividad que “está a la escucha” de lo sagrado:

¿La palabra “posesión” es desagradable? Digámosle obsesión. O bien, ya que es el Espíritu el que los posee y les sugiere todo, llámesele inspiración, entusiasmo. Yo agrego que el entusiasmo en su plenitud, porque no puede tratarse de entusiasmo pobre o a medias, se llama fanatismo. El “fanatismo” es particularmente propio de las personas cultas, porque la cultura de un hombre está en relación con el interés que adquiere por las cosas del Espíritu, y este interés espiritual, si es fuerte, no es ni puede

---

<sup>1176</sup> *Ibidem*, p. 322.

ser menos que fanatismo; es un interés fanático por lo que es sagrado (*fanum*)<sup>1177</sup>”

Stirner relaciona justamente el fanatismo con el entusiasmo, entendido como una forma de inspiración, o mejor, de posesión divina, y hace derivar la etimología de ἐνθουσιάζω, de ἐν (en) τ θεός (Dios), esto es: tener el Dios adentro. El fanático es pues aquel se siente movido por fuerzas sobre-humanas, por finalidades trascendentes, por un bien o una causa imperecedera. Su subjetividad está comprometida, porque lo sagrado “sacraliza” a su vez el sujeto creyente. Al respecto, no es de extrañar que el fanático se perciba a si mismo como santo y se vea guiado por aquella que Stirner llama la “vocación del sacerdote”:

El que vive para una gran idea, para una buena causa, para una doctrina, un sistema, una misión sublime, no debe dejarse rozar por ninguna codicia terrestre, debe despojarse de todo interés egoísta. Esto nos eleva a la noción del sacerdocio, al que también se podría, teniendo en cuenta su papel pedagógico, calificar de *dominismo*, por que un ideal no es más que un *dominismo* o docentismo. La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa”<sup>1178</sup>.

En su análisis del fanatismo, como visto, Stirner “desplaza” la atención desde el objeto de culto hacia la personalidad del sujeto creyente. El creyente no se caracteriza por el apego a un objeto determinado (por ejemplo una religión, una fe política, etc.) sino por el apego a la *creencia* como estructura que estabiliza su identidad. El objeto de la creencia en si tiene un papel bastante marginal o por lo menos secundario respecto al mantenimiento mismo de la creencia. Lo que queda inalterado es, en pocas palabras, la necesidad de creer y no tanto el objeto de la creencia, que varía desde Dios hasta la fe en la humanidad y en el progreso:

Después de cada victoria sobre una creencia, vuelvo a ser el prisionero (el poseído) de una nueva creencia, que me vuelve a tomar por entero a su servicio. Ella hace de mí un fanático de la razón cuando he cesado de entusiasmarme por la Biblia, o un fanático de la idea de Humanidad cuando dejo de luchar por el Cristianismo<sup>1179</sup>.

Fue así (aunque Stirner no haga este ejemplo) que Saul, un ferviente asesino de cristianos, pudo convertirse en Pablo, el más brillante apóstol del cristianismo. Asimismo, Robespierre o Saint-Just son definidos “sacerdotes revolucionarios”, entusiastas inspirados que llegaron a verse como

---

<sup>1177</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>1178</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>1179</sup> *Ibidem*, p. 364.

instrumentos de la Idea, campeones del ideal:

Los padres de la iglesia revolucionaria, sus pedagogos, cortaban el cuello a los hombres para servir al Hombre; los laicos, los profanos de la Revolución, no tenían, en verdad, demasiado horror por esa operación, pero se cuidaban menos de los derechos del hombre y de la humanidad que de sus propios derechos<sup>1180</sup>

La crítica stirneriana al fanatismo de los revolucionarios, en pocas palabras, recorre las huellas de la crítica al fervor religioso: en ambos casos, el individuo vive totalmente sometido al objeto de culto, que ejerce sobre él una fascinación mística y un temor reverencial. En nombre del objeto de culto es posible cualquier acto, hasta el más abominable. Fue así que los revolucionarios del '89 sacrificaron los hombres de carne y hueso. Otro problema del fanatismo, relacionado con este es, paradójicamente, lo de no ser lo suficiente demoledor. Ello encadena el individuo a una idea, esto es a un espectro, pero es incapaz de realizar una transformación radical del existente. El conflicto y la oposición del fanático respecto del orden existente son sólo aparentes, ya que el sujeto sigue igual de dependiente que antes respecto del objeto. El fervor revolucionario pues no emancipa el sujeto de la tiranía del objeto, sino que incluso lo hace más dependiente. Sólo se “desplaza” el objeto de la creencia, que puede ser una nueva Moral, una idea universal de Razón, el progreso de la Humanidad, la Libertad, etc., pero dejando intacta la dependencia del sujeto respecto a aquellos objetos<sup>1181</sup>. Además, aunque tradicionalmente haya sido considerado una fuerza conflictual, el fanatismo, visto desde la *polemología* stirneriana, es un mecanismo de des-politización. El único conflicto real, para Stirner, es aquello entre el yo como dimensión auténtica de la inmanencia, y lo sagrado, como cualquier cosa que trascienda los confines del yo. Por esto, el fanatismo es un mecanismo de des-politización eficaz, en cuando consigue despojar por completo el sujeto de su unicidad: el fanático se somete totalmente a la idea, a la causa, renunciando a sí mismo y a su voluntad. Con ello, Stirner no teje ningún elogio de la quietud y de la calma, sino que hasta llega a alabar los hombres apasionados que persiguen con coherencia su objetivo. Pero, mientras el

---

<sup>1180</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>1181</sup> Recientemente, teóricos de izquierda como Joel Olson o Alberto Toscano han brindado una lectura del fanatismo como acción política finalizada a la igualdad y a la universalidad (Véase Toscano A., *Fanaticism. The use of an idea*, Verso, London, 2010; Olson J., “The Freshness of Fanaticism: The Abolitionist Defense of Zealotry” *Perspectives on Politics*, 5: 4 (2007), 685-70). Para ellos, la descalificación neo-liberal del fanatismo como aberración irracional, es sintomático de la misma visión liberal de la política, hostil a una acción de verdad emancipadora. La demonización del fanatismo respondería pues a una lógica antirrevolucionaria, “lo que tal vez sea el gesto fundador de la contra-Ilustración, devuelve el ataque de los *philosophes* al fanatismo religioso contra las políticas cuyo terreno de trabajo ellos mismos habían fundado” (Toscano A., *op.cit.*, p. xiv). En cambio el fanático sería aquel que, de cara a la desactivación de la política por parte de las élites liberales, se hace portador de una instancia universal de igualdad y justicia. Su fuerza disruptiva, dice Toscano, “reside en su rechazo explícito de la historia como terreno de gradualismo y mediación”, poniendo en su lugar una interrupción de la misma (*Ibidem*, p. xxi). Esta tesis, sin duda alguna muy interesante, no puede sin embargo ser discutida en esta sede.

fanático es siervo de su causa, el egoísta es en cambio el amo de ello:

Precisamente en el instante en que un objetivo deja de ser nuestro objetivo y nuestra propiedad y en que dejamos de disponer de él a nuestro gusto, como propietarios, cuando ese objetivo se convierte en un objeto fijo o una idea obsesiva y comienza a inspirarnos, a entusiasrnos, a fanatizarnos; en resumen, cuando se convierte en nuestro dueño. No se es desinteresado mientras se tiene el objetivo dominado; se llega a serlo cuando se grita, como los poseídos: Yo soy así, no puedo evitarlo. Se tiene un interés sagrado cuando se tiene por él una preocupación sagrada. Yo no soy desinteresado mientras el objetivo sea mío, en tanto lo ponga perpetuamente en cuestión en lugar de convertirme en el instrumento ciego de su cumplimiento. No por esto mi preocupación tiene ser menor que la del más fanático, pero ante mi objetivo soy frío, incrédulo, su enemigo acérrimo, sigo siendo su juez, porque soy su propietario<sup>1182</sup>.

En la revolución, los individuos no tienen ningún papel, ya que el protagonista siempre es alguna entidad abstracta, como el pueblo, la nación, el proletariado, etc. mientras el individuo es un insignificante instrumento de la causa que tiene que servir. La diferencia respecto de la insurrección es abismal ya que en ella la finalidad es estrictamente egoística y ninguna causa o meta se podrá hacer con el individuo. Podríamos indicar un último y contundente motivo de rechazo a la revolución (que sin embargo Stirner toca sólo tangencialmente). Hay una coincidencia, según el nuestro, entre la revolución, tal y como la pensaba la propaganda anarquista y comunista que circulaba en los años '40, y la revelación del cristianismo. Las ideas revolucionarias iban a menudo acompañadas por un lenguaje mesiánico y apocalíptico que recordaban, como Salvatore Natoli ha notado, el mismísimo carácter apocalíptico del *eschaton*, cuya visión temporal es la de un movimiento acelerado hacia el fin, entendido como la disolución del Mal<sup>1183</sup>. La revolución pues realiza la escatología cristiana y afirma, en la tierra, el principio de amor universal entre los hombres:

La Revolución dirigió sus ataques contra todo lo que viene de la “gracia de Dios”, y, entre otros, contra el derecho divino, que fue reemplazado por el derecho humano. A lo que el “favor divino” nos dispensa, se opuso lo que se deriva de la “esencia del Hombre”. Las relaciones entre los hombres, habiendo dejado de estar fundadas sobre el dogma religioso que manda “amaos los unos a los otros por el amor de Dios”, tuvieron que ser edificadas sobre la base humana de “amaos los unos a los otros por el amor del hombre”. Igualmente, en lo que concierne a las relaciones de los hombres con las cosas de este mundo, la doctrina revolucionaria no pudo hacer otra cosa que proclamar que el mundo,

---

<sup>1182</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 67.

<sup>1183</sup> Natoli S., *Télos, skopos, eschaton. Tre figure della storicità*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 50.

hasta entonces organizado según la orden de Dios, pertenecería en adelante al “Hombre”<sup>1184</sup>

El Hombre cumple en la revolución el papel que cumplía Dios en la revelación. Los pensadores revolucionarios, según Stirner, sólo se han limitado a remplazar la idea de Dios y de providencia con la de Hombre y revolución. Proudhon es un buen ejemplo de esta *forma mentis*, ya que para el francés “la idea de Progreso reemplaza en la filosofía la de Absoluto. La revolución sucede a la revelación”. El Dios de la historia, para Proudhon, es una creación propia del Hombre y el ateísmo/humanismo es la base de toda teodicea. El ateísmo humanitario es la etapa final de la liberación espiritual y moral del Hombre y toda la historia no está, como quieren los cristianos, dirigida por la providencia sino que avanza por crisis revolucionarias que dan a la luz nuevas ideas de justicia<sup>1185</sup>. Proudhon no hace sino sustituir, una vez más, Dios con el Hombre y la idea de providencia con la revolución. Así, la lucha contra Dios y la providencia a favor del Hombre y del progreso humano se queda, en última instancia, una lucha teológica. Stirner, como acabamos de ver, es muy cociente de este papel teológico de la revolución, pero no profundiza ulteriormente el asunto (y por esto nos priva de la posibilidad de analizar el asunto sin que caigamos en la mera especulación). De lo dicho hasta ahora, sin embargo, no sería correcto inferir que Stirner es un pensador anti-revolucionario. Su crítica a la Revolución Francesa, así como a la revolución prospectada por los comunistas y anarquistas, no le lleva a rechazar la revolución *tout court*, sino a tematizarla como el momento final de la lucha política. Toda revolución tiene siempre que ir precedida por una labor más sutil e invisible que es la insurrección o, como dice el mismo Stirner: “la revolución no alcanzará ciertamente su objetivo, si antes no se ha realizado una insurrección”<sup>1186</sup>. Pero si la revolución tiene todos los límites que acabamos de analizar, no pasa lo mismo con aquella peculiar propuesta que stirner llama insurrección (*Empörung*):

La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras. Es una lucha contra lo que está establecido (*das Besthende*) en el sentido de que, cuando triunfa, lo establecido se derrumba por sí solo (*das Besthende von selbst zusammenstürzt*). Es mi esfuerzo para desprenderme del presente que me oprime (*sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden*). Cuando lo he logrado, ese presente muere y, naturalmente, se descompone. En suma, no siendo mi objetivo derribar lo establecido, sino elevarme por encima, mis intenciones y mis actos no tienen nada de político, ni de social; son egoístas porque no tienen otro objetivo que Yo y mi

---

<sup>1184</sup> Stirner M, *El Único..op.cit.*, p. 252.

<sup>1185</sup> Löwith K., *Historia del mundo..op.cit.*, pp. 84-85.

<sup>1186</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 324.

La insurrección, como se desprende de este paso, no es la negación de un dominio determinado, como es el caso de la revolución, sino del dominio como tal. Ella es una negación metafísica, esto es la negación, perpetua y sin mediación, del existente. Mientras entonces la revolución es una mera negación óptica que sin embargo mantiene una continuidad ontológica con el existente, en cambio la insurrección es negación ontológica *tout court*. La insurrección no se deja determinar positivamente, sino que es precisamente una fuerza negadora que impide la determinación de la estructura óptica del dominio. Ella no procura, como la revolución, derrumbar un determinado existente, sino el existente mismo. No se trata, dice Stirner, de una lucha contra lo establecido, sino de un “esfuerzo para desprenderme del presente que me oprime” y que sin embargo tiene como consecuencia inevitable el derrumbe de lo establecido. Pues, si la razón de la revolución es de tipo político y abarca cuestiones histórico-sociales, en cambio la insurrección tiene su raíz en el ser humano. Hasta se podría decir que las razones profundamente existenciales del rebelde lo ubican, bajo muchos puntos de vista, a las antípodas del revolucionario, que se ciñe a una lógica instrumental y racional<sup>1188</sup>. Este último es un técnico que se sirve de conocimientos científicos para el perfeccionamiento racional del mundo, mientras el insurrecto disuelve el mundo poniéndose más arriba de ello. El primero procura crear nuevas instituciones y, más en general, en nuevo orden, mientras el segundo niega cualquier orden porque apuesta por la autonomía, a “organizarnos nosotros mismos”.

De lo dicho hasta ahora, queda claro que revolución e insurrección se caracterizan por una muy distinta relación sujeto/objeto. La revolución mantiene una relación de tipo religioso, donde el sujeto depende por completo del objeto, al cual se sacrifica (y sacrifica los demás). El revolucionario está “volcado” sobre el objeto y su actividad apunta a una transformación de las condiciones externas y objetivas. El revolucionario pues vive alienado en el mundo ya que la modificación de las condiciones objetivas (el Estado, la Sociedad, etc.) es una quimera: el objeto se basa *ante todo* en la necesidad psicológica del individuo de creer en aquellas instituciones. La

---

<sup>1187</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>1188</sup> Aquí, la diferencia entre Stirner y los demás anarquistas no podía ser más profunda. Léase por ejemplo Bakunin acerca de la insurrección: “La insurrección popular, por su carácter mismo, es instintiva, caótica y despiadada; supone siempre un sacrificio y un gasto enorme de su propiedad y de la ajena. Las masas del pueblo están siempre dispuestas a sacrificarse; y lo que las convierte en una fuerza brutal y salvaje capaz de realizar gestos heroicos y de realizar objetivos en apariencia imposibles es que poseen muy poco o con frecuencia nada, y por consiguiente, la propiedad no las desmoraliza. Si la victoria o la defensa lo exige, no se detendrán ante el exterminio de sus propias aldeas y ciudades, y como la propiedad es generalmente ajena, desarrollan positivamente una pasión destructiva. Esa pasión negativa, sin embargo, está lejos de ser suficiente para elevarse a la altura de la causa revolucionaria; pero sin ella esta última sería imposible, porque no puede haber revolución sin una destrucción extensiva y apasionada, una destrucción saludable y fecunda, puesto que es de ella, y solamente por ella, de donde surgen y nacen mundos nuevos” (Bakunin M., *Estado y...op.cit.*, p. 36)

perspectiva del rebelde es en cambio, totalmente distinta. Él no pone ninguna confianza en la transformación palingenética del existente, si antes el individuo no se ha logrado desprenderse de su apego al objeto. En el acto de la insurrección, el objeto deja de aparecerle al sujeto como algo sagrado, para convertirse en una propiedad del yo mismo. Rebelándose contra el existente, el yo quita al objeto su impenetrabilidad, su carácter estático y ontológicamente independiente del sujeto, y lo convierte en su propiedad. Hemos visto por ejemplo que, rebelándose contra el mundo antiguo, el individuo se hizo propietario de la naturaleza, así como a partir de ahora la insurrección contra el mundo moderno le hará propietario del espíritu. Más bien que esforzarse en transformar el existente que, de toda forma, se derrumbaría por sí sólo, el egoísta procura fortalecer su sentido de la autonomía o propiedad de sí. Él no busca una libertad que, dice Stirner, “sólo vive en el mundo de los sueños”, sino que procura ejercer el arte de la auto-liberación, (cuyas solapas hemos prometido analizar en el siguiente párrafo). El rebelde, en conclusión, no quiere cambiar un existente por otro, sino sólo quitarle el existente (y a todo existente) su dictadura sobre el yo. La insurrección puede entonces ser definida como una actividad de progresiva destrucción del existente, donde el sujeto horada la sacralidad del objeto reconduciéndolo a su creación, a su propiedad. Esta constante labor de destrucción, a través de la cual el yo consigue desprenderse de la sacralidad del objeto y ponerse por encima de ello es, precisamente, la búsqueda de la autenticidad existencial. Mientras la revolución queda presa de la dimensión inauténtica de la existencia, porque no cambia la dependencia del sujeto respecto del objeto, en cambio la insurrección “libera” al sujeto de la dictadura de la realidad objetiva. El revolucionario transforma el orden jerárquico del existente pero no cambia la dependencia del individuo de un principio (un Orden, una Ley, una Moral, etc.) que le trasciende; distintamente, el rebelde ya no se cuida del existente sino que se alza por encima de ello, lo abandona y así haciendo lo vacía quitándole todo fundamento. Se debe al filósofo italiano Giorgio Penzo esta interesante reformulación de la *Empörung* stirneriano en clave existencialista. La insurrección stirneriana, que Penzo bautiza “rebelión existencial”, el momento de realización de la autenticidad, donde el yo consigue quebrantar la supuesta autonomía ontológica del objeto y superar la dimensión alienada de la vida diaria. Rebelándose contra el existente y demoliendo las formas objetivadas de las relaciones sociales, el individuo tiende hacia la autenticidad, que consiste en la *Eigenheit* o propiedad de sí. Así, según Penzo, el Único consigue ser “propiedad de si” sólo en el momento de la insurrección, o sea cuando pone en entredicho la objetividad de la realidad circunstante. Para que la dimensión del Único sea lo más posible desconsagrada (*entweiht*), despiritualizada (*entheiligt*) y desdivinizada (*entgottert*), es preciso que el yo se libere por completo de la sacralidad del objeto y de su dependencia hacia ello. Así “el *Empörung*”-escribe el filósofo italiano-“describe un acto íntimo, casi se podría decir estoico o incluso ascético. De hecho, el acto de revuelta tiene como fin último lo de mantener su ipseidad, que se alcanza sólo en la dimensión



ontológica del egoísmo como propiedad”<sup>1189</sup>. Más sencillamente: rebelándose, el individuo se desprende de las hipóstasis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo para llegar a poseerse de verdad. Se pasa así de una dimensión inauténtica, donde el individuo sigue embrujado por el objeto, a una auténtica, donde el individuo se desprende de la tiranía del objeto y por ello, descubre si mismo detrás del mundo objetivo. La sacralidad del objeto se desvanece precisamente en el acto de la rebelión, esto es, cuando el individuo se reconozca como único creador suyo. Esta interpretación de Penzo tiene sin duda alguna un gran valor teórico: de hecho, subordinar el anarquismo stirneriano a la búsqueda ontológica del yo, y no a finalidades políticas universales, es perfectamente coherente con la filosofía del *Einzigste*. Distintamente de la revolución, la insurrección (tal y como hemos visto), tiene finalidades egoísticas y, por ello, Penzo tiene razón al relacionar la insurrección con la aniquilación del objeto en dirección de la autenticidad existencial. Pero a pacto de no interpretar la autenticidad como una esencia, una “vocación” o misión que realizar. De ser así, no sólo la misma insurrección quedaría aseverada a una causa “sagrada”, exactamente igual que la revolución, sino que se re-propondría el dualismo auténtico/inauténtico que fractura el yo en dos, esto es, lo aliena de si mismo. La insurrección, en pocas palabras, no puede tener ni un fin ni un término fin, porque esto significaría que el individuo volviese a caer en una dimensión estática y objetivada. La insurrección tiene más bien que ser entendida como un movimiento constante y sin rumbo, donde el individuo mismo se convierte en un ser-para-la-insurrección, esto es, en un sujeto constante e incansablemente comprometido con la demolición de los “espectros” que infestan su existencia. La autenticidad entonces no es ningún redescubrimiento de una esencia, ni tampoco la meta final de un recorrido, sino sólo autenticidad *en* la insurrección: sólo en el acto de la rebelión el individuo logra derrumbar toda dimensión trascendente y hallar su fundamento (infundado) en sí mismo.

La interpretación existencialista de la *Empörung* que Penzo brinda es muy correcta y encuentra respaldo en la descripción que Stirner hace de la rebelión histórica<sup>1190</sup>. Y lo hace con un ejemplo algo inesperado por alguien que, como el Zarathustra de Nietzsche, es el “más ateo entre aquellos que no creen en Dios”. De hecho, se trata de Cristo y del cristianismo primitivo:

En el campo liberal se reprocha a los primeros cristianos haber predicado la obediencia a las leyes paganas existentes, haber prescripto reconocer la autoridad pagana y haber ordenado francamente dar al César lo que es del César. ¡Qué agitación, sin embargo, en aquel momento contra la dominación,

---

<sup>1189</sup> Penzo G., *Max Stirner.op.cit.*, p. 308.

<sup>1190</sup> Es imposible no acordarnos al respeto, de la distinción camusiana entre la *révolte métaphysique* y la *révolution*, que corresponden respectivamente a la insurrección y a la revolución en Stirner. Sin embargo, la dimensión de la revuelta es muy distinta en los dos autores: para Camus, como hemos visto, la rebelión es fundativa de una nueva manera de ser-en-común basado en los límites de la naturaleza humana; para Stirner en cambio, la insurrección se desarrolla como destrucción contante de las esencias y entonces es completamente desfundadora.

cuan sediciosos se mostraban los judíos y hasta los mismos romanos para con el poder que regía el mundo; en una palabra, cuan generalizado era el “descontento político”! Pero los cristianos no quisieron notarlo ni asociarse a las “tendencias liberales de la época”. Las pasiones políticas estaban entonces de tal modo sobreexcitadas que, como se ve en los Evangelios, no se creyó poder acusar con más éxito al fundador del Cristianismo que imputándole “maquinaciones políticas”; los mismos Evangelios nos enseñan, no obstante, que nadie se interesaba menos que él en los manejos políticos corrientes<sup>1191</sup>.

El cristianismo marcó el paso de la antigüedad griega al mundo moderno, y con ello superó la “condición natural” de los antiguos en dirección del “mundo del espíritu” de los modernos. Cristo es, en las palabras de Stirner, el “vencedor del mundo” porque ya no ve en las relaciones naturales (que unían los hombres entre sí, y a la naturaleza) un orden inmutable al cual conformarse, sino como algo del cual emanciparse. No dejarse dominar por ellas sino dominarlas. Pero Cristo no quiso realizar ningún cambio exterior, esto es, objetivo, del ordenamiento político y social existente, sino sólo un cambio interno y subjetivo:

¿Por qué, pues, no fue un revolucionario o un demagogo como los judíos querían hacerlo creer? ¿Por qué no fue un liberal? Porque no esperaba la salvación de la reforma de las instituciones y todo lo gubernamental y administrativo le era completamente indiferente. No era un revolucionario, como lo fue, por ejemplo, César, sino un insurrecto (*ein Empörer*); no trataba de derribar a un gobierno (*Staatsumwälzer*), sino de elevarse él mismo. Así se atenia a su máxima: “Sed prudentes como las serpientes”, la de que “dad al César lo que pertenece al César” no era más que la aplicación a un caso especial. En efecto, no hacía una campaña liberal o política contra la autoridad establecida, pero quería, sin inquietarse ni dejarse turbar por esa autoridad, seguir su propia vía<sup>1192</sup>.

Cristo pues no se rebeló porque estaba “políticamente” insatisfecho con la sociedad de la Roma imperial, sino porque estaba insatisfecho con su propia existencia. Al insurrecto, como Cristo, le es completamente indiferente el orden establecido, ya que él sólo quiere “seguir su propia vía”, afuera y más allá de la política. Pero cuando este comportamiento se generaliza, lleva inevitablemente a la destrucción del orden establecido, que es precisamente lo que pasó al Imperio Romano cuando el cristianismo hizo brecha en los corazones. La insurrección lleva a la revolución cuando ya resulta evidente e insanable el conflicto entre las conciencias y el orden objetivo existente:

[Cristo] sin ser un sedicioso, un demagogo o un revolucionario, no dejó de ser, como cada uno de los

---

<sup>1191</sup> Stirner M., *El Único...op.cit.*, p. 323.

<sup>1192</sup> *Ibidem*, p. 323-324.

cristianos primitivos, un insurrecto, elevándose por encima de todo lo que el Gobierno y sus adversarios tenían por augusto, libertándose de todos los lazos que trababan a unos y otros y destruyendo al mismo tiempo las fuentes de la vida del mundo pagano entero, incapaz ya, por lo demás, de mantener en su brillo (*Verwelken*) el sistema establecido. Precisamente porque no pretendía el derrumbamiento del orden establecido, fue su más mortal enemigo (*Umwerfen des Bestehenden*) y su verdadero destructor (*wieliche Vernichter*). Porque él lo tapió en su tumba, y tranquilo, sin una mirada para los vencidos, elevó su templo, sin prestar oído a los gritos de dolor de los que había enterrado bajo sus ruinas<sup>1193</sup>

Es inevitable, afirma Stirner, que la defección de los particulares lleve al derrumbe de un sistema entero. Así, “el pueblo griego cayó porque a los individuos les preocupaba menos este pueblo que ellos mismos; Estados, Constituciones e Iglesias, dice el nuestro, se han hecho añicos “siempre que el individuo ha levantado la cabeza” ya que el individuo es el enemigo irreconciliable de todo lo que se opone a su voluntad. Sin embargo, mientras la insurrección de Cristo se ha cristalizado en nuevas instituciones, en una nueva moral, y en un nuevo concepto de verdad, que han acabado siendo igual de opresivos que el sistema anterior, la insurrección del individualista barrerá finalmente todo rastro del Espíritu, acabando con la modernidad misma. Así como en el mundo antiguo el cristiano desacralizó la naturaleza dándole con “su hacha en el tronco de las encinas sagradas”, lo mismo hará la insurrección conquistando el Espíritu<sup>1194</sup>.

Era de suponer que la noción stirneriana de insurrección levantara las críticas al vitriolo de Marx y Engels. Hasta se tiene la impresión que los dos hayan guardado sus mejores balas sólo para la *Empörung*:

La revolución y la sublevación stirneriana no se distinguen, como cree Stirner, por el hecho de que la una sea un acto político o social y la otra un acto egoísta, sino por el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es<sup>1195</sup>.

La razón de la polémica sigue siendo la misma: el error de Stirner, y con él de todos los jóvenes hegelianos, es pensar que la realidad sea sólo una proyección de la conciencia y que entonces sea

---

<sup>1193</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>1194</sup> Léase también este paso muy llamativo: “¡La primera propiedad, el primer trono, está conquistado! Pero el señor del mundo no es todavía señor de sus pensamientos, de sus sentimientos y de su voluntad; no es el señor y propietario del Espíritu, porque el Espíritu es todavía sagrado, es el Espíritu Santo. El cristianismo, que ha negado el mundo, no puede negar a Dios. La lucha de la antigüedad era una lucha contra el mundo, el combate de la Edad Media fue un combate contra sí mismo, contra el Espíritu. El enemigo de los antiguos había sido exterior; el de los cristianos fue interior, y el campo de batalla en el que llegaron a las manos fue la intimidad de su pensamiento, de su conciencia” (*Ibidem*, p. 99).

<sup>1195</sup> Marx K., Engels F., *La ideología...op. cit.*, 448.

suficiente modificar la segunda para cambiar la primera. Stirner confunde por representaciones mentales aquellas que son las reales relaciones de fuerzas económico-sociales. Su *Empörung* pues, sólo sería el corolario de una filosofía idealista y (por esto) conservadora que cree hacer grandes cambios reales limitándose a modificar las imágenes psicológicas. A Stirner, según Marx y Engels, le bastaría con desprenderse de la tiranía que la idea de Estado, Sociedad, etc. ejercen sobre él para liberarse del Estado o de la Sociedad reales. Con tan solo mirarla “desde arriba”, como un estoico o un epicúreo, Stirner quiere liberarse de su apego a aquellas ideas, renunciando a una transformación efectiva del mundo:

Es la vieja ilusión de que el hacer cambiar las condiciones existentes depende tan sólo de la buena voluntad de los hombres y de que las condiciones, existentes son ideas. Los cambios de la conciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un negocio, son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas. Esta elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos ante el mundo. La práctica se encarga de dar un mentís todos los días a sus baladronadas ideológicas<sup>1196</sup>.

Stirner, esta “oveja que cree ser un lobo”, limita su rebelión a la santidad de las cosas y, por ello, no tiene necesidad alguna de pasar a la acción para transformar el existente. Una vez más, Stirner aparece como una figura tragicómica que, igual que don Quijote, lucha contra toda una plétora de fantasmas, dejando inalterada la realidad. Las condiciones históricas se quedan tal y como son, ya que el único cambio “real” acontece en el interior de la conciencia del rebelde:

San Sancho se contenta con "quitarse de la cabeza" "la santidad" o el "espíritu de lo ajeno" y con llevar a cabo su apropiación ideológica<sup>1197</sup>

La conciencia alienada (de Stirner) nunca podrá conciliarse con el mundo en el cual vive, con el cual está en un perenne conflicto porque, de hecho, no es al mundo que se opone, sino sólo a sus representaciones, a sus imágenes y fantasmas. En conclusión: para Marx y Engels, la *Empörung* stirneriana destruye la santidad en el mundo, sin tocar el mundo tal y como es. No sólo los autores de *La Ideología Alemana*, sino también los más simpatéticos lectores existencialistas, confirman la tesis de un Stirner estoico o epicúreo que simplemente descuida del mundo y se repliega en su interior. Así, Buber o Avron ven la insurrección stirneriana como algo puramente conciencial que se

---

<sup>1196</sup> *Ibidem*, p. 450.

<sup>1197</sup> *Ibidem*, p. 350.

ubica en el interior del sujeto, sin porque tener que cambiar el mundo al alrededor<sup>1198</sup>. El propio Penzo afirma que al Único le bastaría con derrumbar la santidad del objeto sin tener porqué cambiar la realidad circunstante y que por ello se sentiría libre incluso en una dictadura, en cuanto “no hace falta rebelarse contra el orden existente reivindicando un posible nuevo orden”<sup>1199</sup>. David Leopold ubica Stirner en la corriente del anarquismo débil, donde con este término indica un comportamiento individual que no tiene porqué oponerse al Estado y sus leyes, y hasta puede en algunos casos obedecerle si así lo piensa conveniente. Distintamente del anarquista “fuerte”, que asume a-propristicamente que todas las leyes y todos los Estados son ilegítimos y entonces prescribe la desobediencia absoluta, el anarquista “débil” no se siente preso de ningún obligo, ni de obedecer ni de desobedecer a las leyes, sino que es libre de decidir según su propia utilidad en base a la circunstancia<sup>1200</sup>.

En pocas palabras, tanto Marx como los existencialistas o los intérpretes contemporáneos, si por un lado relacionan correctamente la cuestión de la *Empörung* a la relación sujeto/objeto, por el otro afirman que este objeto, que se convierte en propiedad del sujeto, no es el mundo real, sino sólo una representación del sujeto. La insurrección stirneriana, por tanto, sería incapaz de superar el horizonte de las ideas y de la conciencia, que derrumbaría pero sin cambiar ni de una pizca el mundo real. Este, una vez que se haya hecho prosaico a los ojos del Único, deja de ejercer su dictadura. Estas interpretaciones, que son correctas en sus fundamentos, no lo son igualmente en sus conclusiones. Ellas suponen que el individuo que se subleve contra aquellas realidades (el Estado, la Sociedad, etc.) luego pueda seguir viviendo tranquila y aproblemáticamente en el mundo tal y como es como si la realidad dejara de “ser un problema” para el egoísta. En realidad Stirner presenta la lucha entre el yo y el existente en términos de un aut-aut y nunca come una mediación complaciente. También lo hemos podido comprobar en los párrafos anteriores, hablando del modelo polemológico stirneriano, que ve una incompatibilidad de las más total entre el yo y el Estado, el yo y la sociedad, el yo y el Hombre, etc. Stirner, recuérdese, presenta la existencia de aquellas realidades como opresoras del individuo (“él, el Estado y yo somos enemigos”) y negadoras de su unicidad. Pues no se entendería cómo podría el Único co-existir y convivir con una realidad que le oprime. En segundo lugar, es preciso recordar que el mismo Stirner no ve desacuerdo entre insurrección y revolución, siempre y cuando la segunda sea una lógica consecuencia de la primera. La insurrección lleva inevitablemente al derrumbe del existente, que se viene abajo por si sólo como consecuencia de la retirada de los particulares, tal y como pasó con el Imperio Romano cuando sus instituciones

---

<sup>1198</sup> También un autor que ya hemos citado, Antimo Negri, es del mismo parecer: “La tarea del Einzige es muy personal, si queremos existencial [...] individualístico, privado de todo afán altruístico, y, entonces, de cualquier tipo de responsabilidad social” (Negri A., *op.cit.*, p. 137).

<sup>1199</sup> Penzo G., *Max Stirner.op.cit.*, p. 313.

<sup>1200</sup> Leopold D., *A left-hegelian.op.cit.*, p. 781.

resultaron incompatibles con los nuevos valores del cristianismo primitivo.

Pero más allá de esto, y antes de ver finalmente, en el siguiente párrafo, la dimensión ética de la insurrección, sería justo darle a Stirner el mérito por haber propuesto una práctica de resistencia que, al día de hoy, aún no ha sido debidamente tomada en cuenta por la teoría política. La *Empörung* no sólo toma las distancias del modelo revolucionario, como hemos visto ampliamente, pero también de aquellas prácticas de “ensimismamiento” new-age en boga hoy en día, que sólo suponen un paliativo a la insatisfacción del presente. La insurrección stirneriana puede ser interpretada, de hecho, como una política del éxodo o, mejor, de la “retracción”. Mientras la revolución se caracteriza por una actividad mirada a la toma del poder, y el budismo occidental (por decirlo con Nietzsche) es una técnica para soportar la realidad, en cambio la insurrección se caracteriza por su *inactividad revolucionaria*. Sustraerse a lo existente, elevarse por encima de ello, es una estrategia de radical pasividad que pero no desemboca en una desesperanzada aceptación del existente o en una renuncia a la transformación, sino más bien en una sustracción del consenso individual. La subjetividad que emerge a través de esta práctica, es la de un individuo con un agudo sentido de la autonomía, que tiene lo que con Schopenhauer podríamos llamar un “oceánico sentido de la individualidad”. Ya en el escrito, anterior al *Der Einzige*, “El Falso principio de nuestra educación” (1842), Stirner brindaba una definición de praxis que no se podía reducir al mero pragmatismo, y que en cambio tuviera que abarcar valores de oposición basados en un sincero sentido de la individualidad:

Pero la verdadera praxis no es la de buscarse la vida: el saber vale demasiado como para que sea lícito gastarlo en perseguir los fines prácticos de uno. La praxis más alta consiste, por el contrario, en que un hombre libre se revele a sí mismo; y el saber que sabe morir es la libertad que nos da vida<sup>1201</sup>

Sólo una educación personal y libera daría la fuerza para hacer salpicar la chispa “de la verdadera vida”. Pues, para Stirner la verdadera praxis poco tiene a que ver con el mero pragmatismo sino que consiste en la “fuerza de oponerse” que lleva uno a convertirse en un carácter soberano, cuyas dotes son la perseverancia, el orgullo, la franqueza. El individuo propietario es, en pocas palabras, aquel que es capaz autodeterminarse. Stirner hasta habla de la autodeterminación como de “la unidad y la omnipotencia de nuestro Yo, que se basta a sí mismo porque no deja en pie nada ajeno fuera de sí mismo”<sup>1202</sup>. Según Eugene Fleishmann el anarquismo stirneriano es más radical que las otras doctrinas políticas libertarias precisamente porque no tiene a que ver con una transformación frenética del existente, sino con una resistencia más o menos pasiva al Estado y anticipa, de alguna

---

<sup>1201</sup> Stirner M., *Escritos..op.cit.*, p. 48.

<sup>1202</sup> *Ibidem*, p. 34.

manera, el Gran Rechazo marcusiano, permitiendo al individuo rechazar la sociedad aún sin salir de ella<sup>1203</sup>. Entre paréntesis: no sorprende que el sentimiento de unicidad, la valoración de la autonomía personal por encima de todo, y cierto desdén hacia las instituciones y la moral corrientes, atrajesen también teóricos de extrema derecha<sup>1204</sup>.

Quien tal vez ha brindado una interpretación correcta y actual de la *Empörung* stirneriana, sin malentendidos “políticamente interesados”, ha sido Ernst Jünger. En *Der Waldang* de 1951, y en *Eumeswil* de 1977, el escritor alemán describe dos subjetividades resistentes, la del rebelde y del anarca que, nos dice, traen su fuerza de otro presente, otro espacio y otra ley. El rebelde, dice Jünger, aquel que “no se deja imponer la ley por ninguna forma de poder superior”. Es, sobre todo, aquel que es capaz de “pasar el bosque” esto es, hacer un extremo “acto de libertad en la catástrofe”. Jünger describe el paso al bosque como el gesto de resistencia *par excellence* de quien, entre tener un destino propio y ser considerado un número, opta por la primera solución:

Denominamos rebelde a quien, a través del largo proceso histórico, se ha convertido en apátrida y aislado, viéndose finalmente expuesto al aniquilamiento. Éste podría ser el destino de muchos, incluso el de todos; sólo que es preciso agregar también otra determinación, la cual se funda en que el rebelde está dispuesto a ofrecer resistencia y en que se propone dirigir una lucha, acaso sin perspectivas. De suerte que es rebelde aquel que posee una relación primaria con la libertad<sup>1205</sup>

---

<sup>1203</sup> Fleischmann E, ‘The Role of the Individual in Prerevolutionary Society’, en Pelczynski Z.A.,(eds), *Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 220-229.

<sup>1204</sup> No sorprende que la crítica stirneriana de la ideología humanitaria, de la teoría de los derechos humanos, y la reivindicación de un papel no conforme del individuo frente a todo esto, no podía no atraer las simpatías de figuras como Schmitt o también Jünger que, contra el liberalismo humanitario reivindicaban las pertenencias tradicionales de raza, pueblo, etc. (predicando la desigualdad en nombre de estas diferencias). Esto, junto a la crítica al liberalismo y al socialismo, hizo de Stirner un autor de culto de autores de derechas o hasta de figuras políticas como el propio Mussolini que, al parecer, siempre tenía *El Único* en su mesilla de noche. Sin embargo, tal y como hemos visto, la crítica que Stirner hace al concepto de igualdad se mueve en todo otro binario ya que ella es una crítica a la igualdad como sistema de gobierno que homogeneiza las personas. Además, como hemos visto, la apuesta stirneriana para la desigualdad es, en realidad, una apuesta para la unicidad. Además de los autores sobre mencionados, influyó sobre el filósofo italiano y “teórico de la raza” Julius Evola que admite en su biografía que “Stirner fue una de mis primeras lecturas”, cuando buscaba “la afirmación de principios de una moral aristocrática y de los valores de un ser que se desvincula de toda relación y que se da a sí mismo su propia ley”. Así, en su *Teoría dell’individuo assoluto*, Evola usa indiferentemente la palabra Unico en lugar de la de individuo absoluto. Lo que le atraía al italiano era sobre todo la figura del *Einzige* como potencia irrefrenable e ilimitada, más allá de toda norma, moral o convención social (Evola J., *Teoría dell’individuo assoluto*, Roma, Mediterranee, 1973). Evola asimila el *Einzige* stirneriano a la figura del autarca, esto es un hombre nuevo y arcaico a la vez, que sea el protagonista de la actual disolución de la civilización. El autoarca le compete “destruir cualquier “otro” y, en el medio del derrumbe universal, quedarse igual de firme y entero. Él, dice Evola, “tiene que engendrar desde sí mismo la fuerza de darse la vida a través del incendio y la catástrofe” y “tiene que convertirse a sí mismo en extrema razón. El stirneriano *ich habe meine sache auf nichts gestellt* tiene que ser para él una realidad viviente (Cfr. Evola J., *Saggi sull’idealismo mágico*, Genova, Ikaest, 1981, p. 98). En *Cavalcare la tigre*, Evola enaltece la filosofía stirneriana de la autonomía y de la autarquía individual, referencia fundamental en una época de nihilismo, pero rechaza el carácter imanentístico del individuo stirneriano, porque “en él la apertura en el único de dimensión más profundas del ser está casi inexistente” (Evola J., *Cavalcare la tigre*, Roma, 1995, p. 149). Además, es posible que Hitler conociera a Stirner a través de Dietrich Eckart (un teórico menor que Hitler estimaba mucho) que conocía Stirner y escribió sobre él. Es conocida, en cambio, la influencia de Stirner sobre Mussolini, que amaba citarle frecuentemente.

<sup>1205</sup> Jünger E., *Tratado del rebelde*, Buenos Aires; Ed. Sur, 1963, p. 39-40 (También traducido en España como Jünger

El bosque, tal y como Jünger lo describe, es una metáfora de la separación, es el “sitio de la libertad”, una patria de los sin patria, que representa una conciencia individual incontaminada y reactiva, donde el individuo conduce él solo y en primera persona su lucha. La emboscadura no es entonces una huida romántica del mundo sino que es el lugar, real y simbólico a la vez, donde el rebelde pueda practicar su resistencia. Es un lugar que está por doquier, dice Jünger, y que “hasta puede hallarse en el suburbio de una gran ciudad”<sup>1206</sup>. No se trata entonces de un repliegue sobre sí mismo, de una resistencia meramente interior o existencial, sino agresiva y ofensiva (Jünger tiene en mente la guerrilla española contra las armadas napoleónicas):

El asiento de la libertad es algo completamente distinto que la mera oposición, algo completamente distinto también que lo que puede brindar la fuga. A ese asiento nosotros lo denominamos el bosque. El hombre libre al que se alude no constituye una excepción, no representa una élite; se oculta más bien en cada uno, y las diferencias resultan sólo del grado en que el individuo consigue materializar la libertad<sup>1207</sup>

En *Eumeswil*, escrito casi treinta años después, Jünger delinea una figura aún más cercanamente stirnereriana: la del anarca. Reconociendo su deuda hacia el filósofo de Bayreuth (que es expresamente mencionado en un párrafo de la novela) Jünger sigue hablando del anarca como de “un hombre de la foresta” pero acentúa de ello los rasgos más individualistas. El anarca reconoce que “la salvación está en el individuo” que, por definición es, “el rebelde particular”. No todos los individuos, por supuesto, son anarcas, sino sólo el individuo altamente dotado que se convierte en hombre libre y autónomo”. Igual que el *Einzigste*, el anarca pone sí mismo como principio, medio y fin de su acción. No actúa en base a principios generales, sino sólo por y para sí mismo, en base al lema “Hazte feliz a ti mismo”. Él no reconoce ningún gobierno o vínculos a su libertad, y mantiene una actitud de indiferencia hacia la autoridad la autoridad: el anarca no es el antagonista del monarca, precisa Jünger, sino aquel que le es más extraño, su *pendant*. Más aún: él también es soberano, sino más libre que el monarca, ya que no le hace falta reinar<sup>1208</sup>. El *Einzigste*/anarca pues, no procura derrocar las condiciones existentes, ni se opone al monarca, sino que “pasa de ello”. Los regímenes entonces, le son totalmente indiferentes en cuanto cualquier régimen le resulta opresivo y negador de la autonomía individual. La interpretación jungeriana de la *Empörung*, cargada de homenaje al filósofo de Bayreuth, tiene el mérito de hacer hincapié en su faceta *negativa*: la

---

E., *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 2002 )

<sup>1206</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>1207</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>1208</sup> Jünger E., *Eumeswil*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1980, pp. 389-404.



insurrección stirneriana es una suerte de “retracción” y “defección” del sistema vigente a través de la cual el individuo se niega a prestar su consenso, su actividad, su trabajo, haciéndole inoperativo. Pero Jünger, resaltando el sentido de la autonomía individual, también ha tenido el mérito de hacer hincapié en el aspecto más propiamente ético de la *Empörung*, que profundizaremos en el siguiente y último párrafo.

### 3.3.3. La *Verein* que viene. Ética y comunidad en Stirner.

En el párrafo anterior se nos ha hecho evidente la hostilidad de Stirner a la revolución como momento fundador de un nuevo orden. La revolución sólo conlleva un cambio del objeto, esto es del sistema político-institucional vigente, dejando el sujeto en una posición de sometimiento y dependencia. Tampoco la teoría de la revolución permanente, tal y como la propusieron los teóricos libertarios (y luego desarrollaron los filósofos políticos del '900) dejaría Stirner satisfecho. Según esta teoría, una “verdadera” revolución no puede dejar de ser constantemente alimentada por la agitación popular “desde abajo”, evitando así el momento de institucionalización gubernamental “desde arriba”. Un gobierno revolucionario, recuerdan Bakunin y Proudhon, es un oxímoron porque todo gobierno es una apuesta para la estabilización y el orden, y con ello, para la aniquilación de las fuerzas revolucionarias. De ser revolucionario pues, no sería un gobierno<sup>1209</sup>. Pero, a pesar de que tanto la revolución permanente como la insurrección coincidan en la imposibilidad de fijarse en un orden determinado, hay una incompatibilidad fundamental: mientras la insurrección es íntima y subjetiva, y abarca la dimensión existencial y radical del individuo, la revolución es externa y colectiva. Ella sigue estando demasiado volcada sobre el objeto, esto es el cambio de las condiciones económico-sociales existentes, y descuida del individuo. Tampoco se puede confundir la insurrección stirneriana con una visión “intersticial” de la resistencia, que consiste en huidas temporal y espacialmente limitadas, a través de las cuales el individuo procura escaparse de la cotidianidad del poder y experimentando una subjetividad “dionisiaca”<sup>1210</sup>. A pesar de la atención

---

<sup>1209</sup> Viene aquí a la mente el análisis que hace Hannah Arendt del concepto *trotskista* de revolución permanente como algo funcional al totalitarismo, en cuanto el partido revolucionario no se contenta con hacerse con el poder, conquistando el Estado, sino con la total absorción del individuo en el aparato estatal (cfr. Arendt A., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006). Muchos teóricos contemporáneos, desde Ranciere y Žižek hasta Hardy y Negri, han hecho hincapié en una idea de revolución como algo que tiene que evitar precisamente el control del aparato estatal y que, para no perder su carácter democrático, tiene que ser siempre una revolución “a la base”.

<sup>1210</sup> Me refiero aquí a aquellos intérpretes, como Hakim Bey, que dejan totalmente de lado el concepto clásico de revolución, y optan por formas de resistencia más diluidas, espacialmente localizadas, temporalmente limitadas y, sobre todo, que conlleven un cambio subjetivo de los participantes. Bey, a quien se debe el término post-anarquismo, propone “recoger la lucha donde la dejaron el situacionismo en el '68 y la Autonomía en los '70, y llevarla a la siguiente fase”. Así, Bey propone una re-apropiación de los espacios físicos y diarios y, nos dice, destinarlo a una experiencia renovadora desde el punto de vista existencial. Este espacio, a la vez físico y psicológico, Bey lo llama T.A.Z. (Zona

a la subjetividad, estos experimentos se parecen más bien a desahogos momentáneos que nada tienen a que ver con la stirneriana “insatisfacción del hombre consigo mismo”. Estos momentos de efervescencia colectivas buscan una transformación subjetiva y “mística”, que pero no llega a hacer peligrar las creencias diarias en los espectros ilustres, no logrando la sublevación del individuo por encima de ellos. En conclusión la insurrección, así como la “emboscadura” jungeriana, es expresión de un rechazo radical y de un tipo de resistencia que no consiste en la febril búsqueda de alternativas, sino más bien en una retracción, una defección del existente, un éxodo. Una especie de *pasividad radical* que, como hemos visto, desactiva el funcionamiento del poder.

Pues bien. A la base de la diferencia entre insurrección y revolución hay, además de una distinta relación sujeto/objeto, hay una manera radicalmente opuesta de entender el sujeto mismo y su libertad. De hecho, la revolución se funda sobre una noción esencialista del sujeto, que tiene que ser liberado por las fuerzas opresoras externas. La libertad del individuo es, por tanto, vista en términos “objetivos”, es decir, como una cosa que ha de ser conquistada. Si en cambio se piensa, como Stirner hace, el sujeto como un sujeto vacío, que carece de una esencia o una identidad fija, la noción misma de libertad pierde todo sentido ya que desaparece el mismo sujeto que ha de ser liberado. Además, si la esencia misma es, como hemos visto, una construcción ideológica del poder, su liberación acabará haciendo el juego del poder. La noción normal y corriente de libertad, la que entraña la acción revolucionaria es, a los ojos de Stirner, problemática desde muchos puntos de vista. En primer lugar, lo es precisamente por su carácter “objetivo”, donde la libertad se le ve como una cosa que puede ser conquistada o también cedida. Esta no “libera” de ninguna manera libera al hombre, ya que depende de la benevolencia y de la clemencia de un amo. Dice Stirner tajantemente:

El hombre al que se le concede la libertad no es más que un esclavo liberado (*Freigelassener*), un *libertinus*, un perro que arrastra un extremo de la cadena; es un siervo vestido de hombre libre, como un asno bajo una piel de león [...] quien no se libera a sí mismo, no es más que un emancipado<sup>1211</sup>.

Stirner también llama “emancipación” a esta libertad *octroyéé*, concedida (*geschenkt, gegeben*) por el poder y ve un ejemplo de ella en las políticas de reconocimiento de las minorías religiosas por

---

Temporáneamente Autónoma). Se trata en primer lugar de una zona geográfica, una especie de enclave, que procura crear un espacio de participación directa entre sus miembros. En las palabras del propio autor, se trata de “una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formar otro lugar/otro momento, antes de que el Estado pueda acabar con ella”. Pero, además de un espacio físico y geográfico (la Isla Tortuga o las Comunas son un ejemplo paradigmático), la T.A.Z. es también un proceso de huida diaria de las mallas del Estado y de sus códigos en un sentido más amplio. La autonomía que se forma a nivel social como creación de políticas emancipadoras a pesar del Estado, va acompañada por una re-definición de la subjetividad que procura desembarazarse de las relaciones de poder metamorfoseándose continuamente: la apuesta es no ser codificados e inventar una manera de ser distintos, sin tener que plantear la abolición del Estado (cfr. Bey H., *Zona Temporalmente Autónoma*, Enclave, Madrid, 2014)

<sup>1211</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 171.

parte de los Estados (la referencia a la cuestión judía es evidente pero podríamos hablar hoy en día de las *identity politics*). Pero, relacionada con esta, hay una segunda razón por rechazar esta noción de libertad: ella, dependiendo de alguien otro (un amo, un Estado, etc.) es bifacética porque “libera” en la medida en que somete a nuevas obligaciones. Toda libertad concedida siempre acarrea consigo nuevas obligaciones, nuevas restricciones, nuevas prescripciones. Así, paradójicamente, esta libertad consiste en conformarse a toda una serie de reglas morales, racionales, etc:

Cuanto más libre soy, más se eleva la compulsión como una torre ante mis ojos, y más impotente me siento. El salvaje, en su sencillez, no conoce aún nada de las barreras que asfixian al civilizado; le parece que es más libre que este último. Cuanta más libertad adquiero, más nuevos límites y nuevos deberes me creo [...] El impulso hacía una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación; la Revolución podía, sí, inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad, pero no tenía en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la ley<sup>1212</sup>

Stirner pues se pregunta nietzscheanamente que tipo de orden o Sistema hace posible aquel tipo de libertad. Si la libertad no es una conquista neutral, sino que es parte de un entramado de poder, entonces su función no será, simple y sencillamente, lo de liberal, sino lo de liberar sometiendo (piénsese por ejemplo a la libertad del ciudadano, que es “libre” sólo en la medida en que cumple con su papel político/social de ciudadano, esto es, sólo en la medida en que se conforma a un tipo específico de subjetividad del poder).

Un último, y más evidente, motivo de rechazo de esta noción de libertad es que ella fracturaría el individuo en dos, entre su yo presente (y oprimido) y su yo futuro (finalmente libre). La revolución, en la medida en que promete la liberación, cumple una función mesiánica porque presenta al individuo un “cielo” más allá de su yo presente.

En conclusión, para Stirner la libertad (tal y como la entienden tanto los liberales que los revolucionarios) es una noción abstracta y falsamente neutral. Ella, nos dice, no existe en la realidad sino que sólo “vive en el mundo de los sueños”. Más libertad, para nuestro autor, no significa necesariamente más autonomía. Al respecto, refiriéndose polémicamente a la cuestión judía, Stirner afirma que, aunque se le conceda más libertad al mahometano, al judío o al cristiano, por ejemplo como libertad de decir lo que le pase por la mente, él hablará exactamente como antes. A pesar de la polémica contra la retórica liberal e revolucionaria, no por ello Stirner renuncia a una política de liberación, pero fundándola sobre otras bases. Escribe Stirner:

---

<sup>1212</sup> *Ibidem*, pp.160-163.

Se ignora que toda libertad es, en la plena acepción de la palabra, esencialmente una auto-liberación (*Selbst-befreiung*), es decir, que Yo tan sólo puedo tener tanta libertad como la cree Mi individualidad<sup>1213</sup>.

Lo que el filósofo de Byreuth hace es dejar atrás una noción de libertad como *ser*, para promover en su lugar un concepto de libertad como *poder*. La primera nada tiene que ver con la creación del individuo, ya que se trata de un trascendimiento, de una aspiración, esto es de algo que tiene que ser realizado. En cambio, la libertad como tener es la libertad real porque es la dimensión de la acción concreta del individuo en su capacidad *para* la realización. La naturaleza de la libertad tiene entonces más a que ver con la potencia y la capacidad del individuo; de ahí que los límites de la libertad son los mismos límites de la fuerza individual. No se trata pues de realizar el ideal de la libertad, que nunca es una creación del individuo, sino de tener la libertad: el individuo no se hace libre porque realiza su misión de “hombre libre”, sino que se hace libre en la medida en que es capaz de ejercer la libertad. Está claro que este tipo de libertad carece de contenido (*Freiheit ist inhaltsleer*), en cuanto es una prerrogativa del individuo definirla cada vez. Ella no es un concepto fijo, trascendental, no tiene un nombre y por ello no puede ser definida, sino que es la expresión del individuo y de su fuerza. La libertad:

por esencia está vacía de todo contenido. No es más que un vano permiso para quien no sabe servirse de ella; y si yo me sirvo de ella, la manera en que la uso no depende más que de mí, de mi individualidad<sup>1214</sup>

Stirner, por lo visto, no sólo no se deshace del concepto de libertad, sino que lo expande en el sentido positivo. Este libertad particular, que ya no consiste en una libertad clara, definida y determinada (por ejemplo: de votar), sino que coincide *tout court* con la capacidad efectiva del individuo de ejercerla, Stirner la llama *propiedad*:

¡Qué diferencia entre la libertad y la propiedad! [...] ¡La libertad no existe más que en el reino de los sueños! La individualidad, es decir, mi propiedad, es en cambio, toda mi existencia y mi esencia, es Yo mismo. Yo soy libre de lo que carezco, soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello que puedo. [...] Yo no puedo querer verdaderamente la Libertad, pues no puedo realizarla, crearla; todo lo que puedo hacer es desearla y soñar con ella, pero sigue siendo un ideal, un fantasma. Las cadenas de la realidad infligen a cada instante a mi carne las más crueles heridas, pero yo sigo siendo Mi bien

---

<sup>1213</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>1214</sup> *Ibidem*, p. 159.

propio<sup>1215</sup>.

Stirner está siendo consecuente con los ejes de su filosofía: así como la propiedad material, recuérdese, no puede consistir en un objeto, sino que es la capacidad del sujeto de ejercer su fuerza sobre un objeto cualquiera, de la misma manera una “verdadera libertad” no puede ser un objeto o una cosa (como quieren los liberales o los revolucionario), sino que tiene que ser propiedad del individuo. Para que sea de propiedad del sujeto, la libertad tiene que ser un ejercicio, un movimiento, una posibilidad del individuo, como Stirner deja bien en claro:

Mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mí poder; únicamente por él, dejo de ser meramente libre para hacerme individuo y poseedor [...] ¿Aspiran a la libertad? ¡Locos! Tengan la fuerza, y la libertad vendrá por sí sola<sup>1216</sup>.

Stirner relaciona explícita e inequívocamente la libertad con un ejercicio de fuerza, como se desprende de este paso muy llamativo:

¿Y es eso lo que llamas tu ardiente sed de libertad? ¿De qué quieres, entonces, ser librado? ¿Del pan seco y del lecho de paja? Pues bien, ¡échalos al fuego! Pero no por eso estarás más adelantado; lo que quieres es más bien la libertad de gozar de una buena cama y de un buen lecho. ¿Te lo permitirán los hombres? ¿Te darán esa libertad? No esperes eso del amor de los hombres, porque sabes que piensan todos como Tú: ¡cada uno es para sí mismo el prójimo! ¿Cómo harás para disfrutar de esos platos, de esas almohadas que envidias? ¡No hay otra solución que convertirlos en tu propiedad!<sup>1217</sup>

En conclusión: sólo cuando la libertad sea rechazada como idealidad abstracta, esto es, como libertad negativa, es posible recuperarla como libertad positiva en la forma de la elección de sí. Sólo cuando deje de ser simplemente libre, el individuo se convertirá en propietario. Esta noción de libertad como ejercicio de la fuerza individual conlleva además un cambio significativo en el interior del sujeto mismo, que ya no es el hombre libre, sino el poseedor o propietario. El propietario no busca realizar una libertad abstracta, sino que quiere arraigar la libertad en la capacidad de auto-gestión y auto-determinación, esto es, quiere ejercer un poder real sobre sí mismo. Sólo cuando sea su propiedad (mi propiedad: *ein Eigener*), esto es, cuando sea capaz de auto-determinarse, el individuo será libre. Una vez más, Stirner y los anarquistas recorren caminos distintos. Para estos últimos, la ausencia de poder era la pre-condición indispensable para el

---

<sup>1215</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>1216</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>1217</sup> *Ibidem*, p. 159.

ejercicio de la libertad, mientras para Stirner es cierto lo contrario: no habría libertad de verdad sin un ejercicio de poder:

Yo soy libre de lo que carezco, soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello que puedo<sup>1218</sup>.

No sólo la libertad (mejor: propiedad) stirneriana no es la libertad negativa del liberalismo, pero tampoco la del pensamiento libertario, donde el individuo es libre si consigue desprenderse del poder, sino que es lo opuesto: es la libertad que brinda el propio poder. Foucault mismo, a aquellos que le acusaban de tener una visión del poder omnipervasora y que no dejara espacio para el ejercicio de la libertad, replicaba “stirnerianamente” que el ejercicio de la libertad se anida precisamente *en* las relaciones de poder<sup>1219</sup>. Pero si la libertad no es una condición de ausencia absoluta de poder, sino la capacidad del individuo de auto-poseerse, entonces ella existe y puede ser ejercida también en las situaciones más desfavorables, como bajo tortura:

Entregado en servidumbre a un dueño, no pongo mis miras más que en Mí y en mis ventajas; sus golpes, en verdad, me alcanzan, no estoy libre de ellos pero, ya sea que quiera engañarlo con una fingida sumisión o porque tema atraerme algo peor con mi resistencia, sólo los soporto por mi propio interés. Pero como no tengo la mira más que en Mí y en mi interés personal, aprovecharé la primera ocasión que se presente y aplastaré a mi dueño. Y entonces seré libre de él y de su látigo, lo que no será más que la consecuencia de mi egoísmo anterior [...] Bajo la dominación de un amo cruel, mi cuerpo no es libre de la tortura y de los latigazos; pero son mis huesos los que gimen en el tormento, son mis fibras las que se estremecen bajo los golpes, y Yo gimo porque mi cuerpo gime. Si suspiro y si tiemblo, es porque soy todavía mío, porque soy siempre mi propiedad<sup>1220</sup>.

Este paso, que Marx y Engels disfrutaron de burlar, sugiere en realidad que la resistencia es posible incluso en las circunstancias menos prometedoras, como es el caso de un hombre encadenado y al cual se le parten latigazos. La resistencia nada tiene a que ver con la quimérica búsqueda de la libertad, sino que consiste en un trabajo, abierto y sin fin, de auto-determinación. Cualquier oposición ulterior es posible sólo a partir de este acto de resistencia íntimo.

Ahora bien. Esta auto-determinación tiene unas importantes solapas éticas que Stirner deja entrever aquí y allá en el texto. Está claro, en primer lugar, que entender la libertad como capacidad de auto-

---

<sup>1218</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>1219</sup> Léase por ejemplo: “Que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales” (Foucault M., *Microfísica...op.cit.*, p. 171).

<sup>1220</sup> Stirner M., *El Único...op.cit.*, p. 161.

determinación implica un rechazo a dejarse determinar por el Otro. Hemos visto que el liberalismo, en sus tres momentos, es una técnica de gobierno que consiste precisamente en construir el individuo como sujeto del poder (ciudadano, trabajador, Hombre, etc.). Las libertades del liberalismo no son nunca en beneficio del individuo, sino del mismísimo sujeto en que el individuo ha sido convertido (ciudadano, trabajador, etc.) Así, el individuo puede “disfrutar” de aquellas libertades sólo convirtiéndose en sujeto dócil (piénsese una vez más en los derechos de ciudadanía). Por esto, reivindicar, como Turner hace, la auto-liberación (en lugar de la libertad) significa rechazar aquellas identidades a través de las cuales el poder consigue gobernar. La auto-posesión es, en otras palabras, la negación de todos aquellos roles e identidades que el individuo es llamado a encarnar y de los cuales es a menudo psicológicamente dependiente. La auto-liberación significa, ante todo, liberarse de estas identidades y de las formas de subjetividad que amarran el individuo a las instituciones. Ella es entonces la trasgresión de aquellos límites que construyen el individuo en cuanto sujeto. En esta línea, Newman afirma que la insurrección stirneriana no está tanto dirigida contra la opresión externa, sino más fundamentalmente contra la dominación que el sujeto ha internalizado<sup>1221</sup>. De manera parecida Penzo subraya que la insurrección procura constante e incansablemente afirmar la propiedad del yo, por la cual el individuo busca permanecer siempre si mismo y no perderse en algún momento social que llevaría a la alienación del yo. El individuo, buscándose como yo auténtico, aniquila toda dimensión extrínseca y alienante en que se ha convertido él mismo. Stirner, recordaremos, prescinde de las teorías clásicas de la alienación, donde el sujeto tenía que recuperar su esencia perdida en el objeto y, en lugar de la recuperación de las esencias, propone el exacto contrario: la liberación por las esencias. Stirner no quiere recuperar ninguna esencia, sino destruirlas todas. No quiere realizar lo que uno es, sino lo que uno no es o, dicho en el lenguaje de Penzo, “mantenerse abierto a la nada” como estrategia de búsqueda del yo auténtico<sup>1222</sup>. Más sencillamente: no se trata de liberar la esencia humana (u otros espectros) de las trabas externas (como por ejemplo querrían los anarquistas), sino liberar el yo de la esencia humana. No se trata de convertirse en lo que uno es, sino en lo que uno no es. En esta óptica, el “descontento del hombre consigo mismo” que Stirner pone a la base del acto de insurrección, ha de ser interpretado como un rechazo del sujeto contra si mismo, esto es contra la identidad como construcción ideológica. La propiedad de si puede ser vista pues como la medida de la insurrección: rebelándose, el individuo derrota los fantasmas sobrepersonales, como aquellos que entrañan el régimen de la publicidad del “se” genérico heideggeriano, y procura reforzar lo que con Schopenhauer he llamado el sentido oceánico de la individualidad. Así, el individuo se desprende de las esencias, de las identidades y de los roles que le acomunan a la espera de la publicidad y apuesta

---

<sup>1221</sup> Newman S., *The politics of..op.cit.*, p. 66.

<sup>1222</sup> Penzo G., *Max Stirner..op.cit.*, pp. 119-120.

por la auto-determinación. Ya no se deja determinar por la sociedad, la política, la familia, etc., sino que busca su manera de determinarse. Pero hacer esto significa, como hemos destacado, anonadarse constantemente, revolcarse en la nada. Esto hace que el anarquismo de Stirner sea sui generis o, como ha dicho Newman, el de Stirner es “un anarquismo de la subjetividad más bien que un anarquismo basado en la subjetividad”<sup>1223</sup>, como el de Bakunin, Kropotkin y los demás teóricos anarquistas. Como se entiende, el alcance de la insurrección es mucho mayor que el de la revolución, porque no se limita a derrumbar las trabas externas que acotan la libertad del individuo (como el Estado por ejemplo) sino sobre todo contra el apego apasionado a las formas de subjetividad que nos atan a aquellas instituciones. La insurrección es el abandono de las identidades y las esencias y cumple con la tarea política fundamental de escaparse del poder de subjetivación. Stirner tiene un “precedente” (lógico, no cronológico, está claro) en Foucault. También el filósofo francés veía la posibilidad de resistencia en el rechazo de las formas de subjetividad que construyen al individuo.

el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos<sup>1224</sup>

En conclusión: rebelándose, el individuo stirneriano consigue desprenderse de las esencias, de las identidades fijas que acarrea el proceso de subjetivación. Este proyecto no tiene por finalidad grandes cambios políticos y sociales, sino lograr siempre mayor autonomía individual, se basa en una práctica diaria y constante que recuerda lo que Foucault, en sus últimos años, llamó “cuidado de si”. Con esta expresión en gran filósofo francés se refería a toda una serie de prácticas, difundidas en la antigüedad griega y romana, pero también en las primeras comunidades cristianas, y cuya finalidad era la de ocuparse de uno mismo haciendo emerger “el sujeto en su irreductibilidad”<sup>1225</sup>. Lo que Foucault descubre es que aquellas sociedades tenían una relación muy distinta con la verdad de la que luego vino a ser la concepción moderna como adecuación del sujeto a una realidad objetiva, y en base a la cual la verdad del sujeto ha de ser socavada a través de prácticas judiciales, religiosas, médicas, etc. En cambio, afirma Foucault, las sociedades de la antigüedad poseían una serie de “técnicas del cuerpo” (dietéticas, éticas, espirituales, ascéticas, etc.) que permitían a los individuos levantar preguntas acerca de sus deseos, sus pasiones, sus miedos y sus sueños. La

---

<sup>1223</sup> Newman S., *From Bakunin..op.cit.*, p. 66.

<sup>1224</sup> Foucault M, “El Sujeto y el Poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, Jul-Sep. 1988, pp. 3-20, p. 11.

<sup>1225</sup> Foucault M, *Herméutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, p. 47.



finalidad no era hallar una verdad escondida en el sujeto, sino aumentar el poder de uno sobre sí mismo. Con lo cual, si la noción de verdad, tal y como se afirma en la modernidad, es un legado del cristianismo que, con sus aparatos confesionales, procura desentrañar una verdad fundamental escondida en el sujeto y que le harán más fácilmente gobernable, en cambio las técnicas del cuerpo experimentadas en la antigüedad tenían la finalidad de permitir al sujeto auto-gobernarse a través del conocimiento de sí. Mientras el primer modelo tiene como consecuencia la extensión del poder sobre el individuo, en cambio el segundo aumenta la capacidad del individuo de auto-gobernarse, de auto-determinarse:

La libertad es pues en sí misma política. Y además, es también un modelo político en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos, lo que implica que uno establece en relación consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*, poder, mando<sup>1226</sup>

De manera muy parecida a Stirner, Foucault también ve la libertad como el tener la capacidad de manejarse a uno mismo, de auto-gobernarse. Ambos comparten una visión de la liberación como liberación de las pasiones, de los deseos, de los miedos, etc., que nos tienen encadenados:

Egoísmo, en el sentido cristiano de la palabra, significa algo así como interés exclusivo por lo que es útil al hombre carnal. Pero ¿esta cualidad de hombre carnal es, acaso, mi única propiedad? ¿Me pertenezco cuando estoy entregado a la sensualidad? ¿Obedezco a Mí mismo, a Mi propia decisión, cuando obedezco a la carne, a Mis sentidos? Yo no soy verdaderamente Mío (*Mein eigen bin ich*) sino cuando estoy sometido a Mi propio poder (*mein Eigennutz*) y no al de los sentidos o, por otra parte, al de cualquiera que no sea Yo (Dios, los hombres, la autoridad, la ley, el Estado, la Iglesia, etc.)<sup>1227</sup>

Vemos, a estas alturas, que esta manera de entender la libertad tiene una solapa ética importante, que lleva el individuo a gobernarse a sí mismo, liberándose progresivamente de las pasiones, los miedos, a cuestionar la moralidad, el apego psicológico al poder, el deseo de autoridad. Esto nos brinda una visión del egoísmo stirneriano como de algo mucho más sutil que el egoísmo vulgar del ilimitado beneficio ilimitado del yo. Ya Avron destacaba como en Stirner se diera una oposición entre el mundo moral, exterior al hombre y perfectamente compatible con la sociedad burguesa, y el ejercicio de la autonomía, que permite al individuo hallar en sí mismo las reglas éticas<sup>1228</sup>. También Penzo niega que el egoísmo stirneriano se traduzca en voluntad de acumulación de

---

<sup>1226</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>1227</sup> Stirner M., *El Único...op.cit.*, p. 172.

<sup>1228</sup> Avron H., *Aux sources de...op.cit.*, pp. 38-39.

beneficios o en el cálculo interesado del provecho: no se trata, dice el autor italiano, “de un egoísmo borde o de una jactancia sin límites ante la ley, sino que se trata de Ego-ismo, en el sentido que el yo procura conquistar, a través de un acto interior, su estado de autenticidad”<sup>1229</sup>. Esta postura stirneriana ha sido llamada “egoísmo ético” para diferenciarla de lo que el mismo Stirner llamaba el “egoísmo vulgar” del pequeño burgués, que se somete a toda clase de privaciones y esfuerzos para alcanzar una meta particular e inauténtica<sup>1230</sup>. El codicioso, tal y como hemos visto, es un ejemplo de este egoísmo vulgar: él renuncia a vivir su vida porque es guiado por su sed de provecho y por esto, afirma Stirner, es un “esclavo del sucio lucro”. Pero también lo es el libertino, el kierkegaardiano Don Juan que se sacrifica a la búsqueda frenética del placer y se queda esclavo de ello. El egoísmo ético, en pocas palabras, consiste en aquella capacidad de auto-gobierno que brinda la “propiedad de sí” y que libera el individuo no sólo de la voluntad de otro, sino también de sus mismos apetitos y pasiones. Para poder elegirse y poseerse de verdad, el individuo no puede dejarse determinar ni por el Otro, ni por sus pasiones. En este sentido también hemos de interpretar la “hostilidad” de Stirner al amor porque, nos dice, “si en la búsqueda de mí, las cosas existen sólo para mí, en el amor yo también existo para ellas”. Como pronto veremos, el amor es, para Stirner, una renuncia a la auto-determinación porque en cualquier relación amorosa el hombre se deja determinar por la persona amada y, con ello, renuncia a hacerse más libre<sup>1231</sup>.

De lo dicho hasta ahora, entendemos que el individuo stirneriano es mucho menos solipsista, mezquino, y cerrado en sí mismo de lo que pueda aparecer en un primer momento. De hecho, esta constante interrogación del individuo sobre sí mismo, no puede sino tener una dimensión ético-comunitaria. No sería pensable una labor, constante y sin fin, de liberación del poder que sea a la vez voluntad de ejercer el poder sobre los demás. Como si aquel mismo individuo que está comprometido con la tarea ética de interrogar y desprenderse del apego psicológico hacia el poder, luego pueda quiera hacer violencia a los demás ejerciendo el poder sobre ellos<sup>1232</sup>. La auto-determinación, la capacidad de gobernarse por sí sólo, a rigor de lógica, no puede ser pensada como

---

<sup>1229</sup> Penzo G., *Max Stirner.op.cit.*, p. 336.

<sup>1230</sup> Leopold D., “The State and I”, en Moggach D., *op.cit.*, pp. 182-185.

<sup>1231</sup> Ya en el escrito de 1842 “El falso principio de nuestra educación”, Stirner argumentaba que una educación que fuese libre de verdad debía ir más allá de las categorías convencionales, umanismo o materialismo, en una dirección “personalística”, cuyo objetivo sería formar seres humanos libres, personas auto-creadoras. Sólo así que alcanzaría una auténtica igualdad porque, dice “la libertad es igualdad” y la igualdad no tiene que ser entendida como poner en el mismo nivel los ciudadanos frente a la ley, sino como la igualdad de uno consigo mismo (*Gleichheit mit sich selbst*). La educación pues, no tiene que formar espíritus “legales”, sino espíritus “libres”, esto es personas que ya no le tuvieran miedo, ni le debieran respecto a la autoridad o a la ley, de cualquier tipo, y que fuera capaz de ser señor de sí mismo, esto es, de auto-determinarse (cfr. Stirner M., «Das unwahre Princip unsrer Erziehung oder der Humanismus und Realismus», en *Rheinische Zeitung*, Colón, 10 de abril de 1842, en Stirner M., *Escritos.op.cit.*, pp. 25-56).

<sup>1232</sup> Esta tesis ha sido sostenida por ejemplo por John Clark, según el cual Stirner llega a defender el propio autoritarismo que se había propuesto combatir. El egoísmo stirneriano lleva una valorización de la voluntad de potencia y de la dominación sobre los demás. Además, según Clark, el nihilismo stirneriano, su rechazo a las esencias, carecía de todo proyecto político, distintamente del anarquismo que, en cambio, tiene una visión clara de la naturaleza humana y del hombre como un ser social (Clark J.P. *op.cit.*, 93-100).

arma contra los demás o, dicho en otros términos, la voluntad de auto-gobernarse no puede convertirse en voluntad de gobernar. Por esto tiene razón Newman cuando afirma que la noción de propiedad de sí de Stirner “engendra un tipo de relación ética con los demás basada en la no-dominación, porque aquello que procura eliminar es el excesivo deseo de poder adentro del individuo-un deseo que no sólo es peligroso para los demás, sino para uno mismo también ya que lo hace esclavo de sus propios apetitos”<sup>1233</sup>. Igual que los demás anarquistas, Stirner entiende que gobernar y ser gobernado son las dos caras de una misma moneda, pero mientras los maestros libertarios lo explicaban afirmando que, tanto quien manda como quien es objeto de mando, son partes de la misma cadena de poder, para Stirner ambos están renunciando a ejercer el poder sobre sí mismos.<sup>1234</sup> A pesar de lo dicho, el tema de las relaciones sociales y, más en general, de la posibilidad de comunidad, es un tema algo espinoso en Stirner, que los lectores más entusiastas han procurado ocultar y los críticos más severos remarcar. Aunque sea verdad, tal y como hemos visto, que Stirner no defiende de modo alguno la dominación del individuo sobre los demás porque “la última oposición y la más radical, la del Único al Único, está en el fondo, bien lejos de lo que se entiende por oposición”, tampoco brinda claves para pensar la construcción de la comunidad. Es decir, si no hay motivos de conflicto entre individuo e individuo, tampoco tiene porque haber motivos de amistad. Stirner ve en la separación radical entre hombres la resolución de la oposición misma:

Tú no pides ya a un tercero que reconozca tu derecho contra él, ni te mantienes ya con él en el “terreno del derecho” ni en ningún otro terreno común. La oposición se resuelve en una separación, en una unicidad radical<sup>1235</sup>.

El conflicto es conjurado por la misma naturaleza del sentimiento de unicidad. El Único no persigue lo que todos los demás persiguen, no desea lo que los demás desean, no encuentra con los demás ningún terreno común y, con ello, ningún terreno de competición. Sus necesidades son profundamente personales e independientes de las de los demás. El otro pues, deja de ser el otro amenazante (o hasta el enemigo en el sentido schmittiano) porque falta el terreno común de la

---

<sup>1233</sup> Newman S., *Max Stirner.op.cit.*, p. 203.

<sup>1234</sup> Ya en *El Falso principio de nuestra educación*, Stirner criticaba la educación burguesa y cristiana precisamente por no “liberar” de verdad el individuo, esto es, por no querer crear individuos capaces de auto-determinarse y relacionaba esta libertad a la igualdad entre seres humanos. En un paso que, un tiempo después Bakunin parece haber tomado a pié de la letra, Stirner afirma que sólo una educación de verdad libre puede realizar una igualdad sustancial entre los hombres: “Solo en esta cultura, que es universal porque en ella lo más bajo coincide con lo más elevado, nos encontramos con la verdadera igualdad de todos, con la igualdad de personas libres: solo la libertad es igualdad” (Stirner M., *Escritos..op.cit.*, p. 54).

<sup>1235</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 212.

competición<sup>1236</sup>. Cada uno es absolutamente diferente de los demás (y de si mismo, hemos visto). Con ellos, el individuo no comparte nada, ninguna esencia, ninguna identidad, ninguna Fe o Idea. Pero esta ausencia de algo en común, si por un lado conjura el conflicto, por el otro imposibilita la creación de una comunidad. La ausencia de conflicto, en otras palabras, no equivale a la presencia de la comunidad. Algunos intérpretes han llegado a decir que hay, en Stirner, una especie de “imposibilidad ontológica” que determinaría la creación de la comunidad. Para que el individuo pueda seguir siendo único, tendría que cortar cualquier contacto y relación con los demás que no fuera de pura utilidad para él. La “soledad metafísica” sería entonces la condición para que él mantuviera su exclusividad<sup>1237</sup>. Y de hecho, el propio Stirner parece avalar esta interpretación:

¿Cómo podrán ser verdaderamente únicos, si en ustedes existe la menor huella de dependencia, la menor cosa que no sea Ustedes y nada más que Ustedes? ¡Mientras permanezcan encadenados unos a otros, no se podrá hablar de Ustedes en singular, mientras los una un lazo, seguirán siendo un plural; de ustedes doce hacen la docena, mil forman un pueblo y algunos millones la Humanidad!<sup>1238</sup>

O en otro paso, aún más decidido:

Dejemos, pues, de aspirar a la comunidad; aspiremos más bien a la particularidad<sup>1239</sup>

El yo sería incompatible con los demás y con la vida en comunidad en cuanto toda colectividad es un espectro que amenaza al individuo. En cualquier agregado social el individuo pierde su particularidad ya que se ve obligado a anteponer las exigencias de la sociedad a las suyas propias. El Único, en conclusión, podría ser Único sólo si está solo, si se queda el Único superviviente que ríe en un mundo de escombros, para retomar la imagen camusiana. Esto le haría también incompatible, o por lo menos indiferente, a una dimensión colectiva de la lucha, en cuanto, como dice nuestro autor: “La libertad del pueblo no es mi libertad (*Volksfreiheit ist nicht meine Freiheit*)”<sup>1240</sup>

---

<sup>1236</sup> Esta es la razón de la crítica de Schmitt a Stirner. En “La sabiduría de la celda” el teórico alemán acusa Stirner por haber simplificado la lógica amigo-enemigo. Stirner reduciría esta oposición a la entre el yo-no yo y, en ello, se auto-engañaría porque por un lado desconocería la dimensión interna del conflicto, como antítesis que se juega en el interior del yo, y por el otro convertiría muy genéricamente el no-yo en enemigo, mientras para Schmitt el enemigo verdadero es sólo aquel que puede hacer peligrar la identidad del yo y no cualquier otro. Sin duda Schmitt da en el blanco en este último comentario, porque efectivamente la polemología stirneriana va dirigida contra cualquier dimensión externa al yo, pero falla con respecto a la primera análisis ya que Stirner, como hemos visto, ve en el interior del mismo yo un conflicto perpetuo que impide cualquier punto de estabilidad.

<sup>1237</sup> Paterson R.K., *op.cit.*, p. 253.

<sup>1238</sup> Stirner M., *El Único..p.cit.*, p. 139.

<sup>1239</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>1240</sup> *Ibidem* p. 217.

Efectivamente, la estrategia stirneriana es siempre la misma, que se trate del Estado, de la Sociedad, del Hombre o de las relaciones entre yoes: en todos los casos, se trata de apropiarse de lo ajeno y extraño a través de un acto de aniquilación; rebajar lo elevado a lo terrenal; convertir lo sublime en mero objeto de uso. Así, a la hora de tratar de las relaciones entre individuos, Stirner ve como único criterio lo de la utilidad:

Nadie es para Mí un objeto de respeto; mi prójimo, como todos los demás seres, es un objeto por el cual tengo o no tengo simpatía, un objeto que me interesa o que no me interesa, al que puedo o no puedo utilizar<sup>1241</sup>.

Por lo visto, el problema es notable. Aunque la insurrección stirneriana tenga una importante dimensión ética, que guía el individuo en sus elecciones, en sus impulsos, en sus pasiones, etc. hacia una siempre mayor capacidad de “poseerse” o auto-determinarse, sin embargo tiene un límite en la persona del otro. No en el sentido de que el yo quiera dominar a los demás, sino de un fundamental desinterés hacia ellos. Ni conflicto ni amistad, podríamos decir, sino una especie de cálculo oportunista que llevaría el Único a ver en los demás nada más que un medio para su goce:

Donde me encuentro con el mundo (y lo encuentro en todos lados), lo consumo (*verzehere*) para aplacar el hambre de mi egoísmo: Tú no eres para mí más que un alimento (*Speise*); de igual modo, tú también me consumes y me haces servir para tu uso (*Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde*). No hay entre nosotros más que una relación: la de la utilidad (*Brauchbarkeit*), la del provecho (*Nutzbarkeit*), la del interés. No nos debemos nada uno al otro, porque lo que aparentemente pueda deberte, lo debo, como mucho, a mí mismo<sup>1242</sup>.

Casi todos los comentaristas de Stirner han subrayado el aspecto profundamente solipsista de su filosofía: aunque los demás aparezcan en el *Der Einzige* (en la segunda persona “tú” o “nosotros”), carecerían de un estatuto ontológico propio. Las únicas relaciones de las cuales serían capaces el egoísta stirneriano serían de tipo técnico e instrumental, donde la conducta “del egoísta no está gobernada por los intereses y los deseos de los demás, a menos que no le lleven alguna ventaja”<sup>1243</sup>. El Único, en pocas palabras, sería un autócrata serrado en su *turris ebúrnea* y cuya experiencia con los demás, dice Sartre que lo compara al Marqués de Sade, sería la de una incomunicabilidad total<sup>1244</sup>. Hasta aquellos sentimientos que unen los hombres en relaciones de

---

<sup>1241</sup> *Ivi.*

<sup>1242</sup> *Ibidem*, p. 302

<sup>1243</sup> Paterson R.K., *op.cit.*, p. 257.

<sup>1244</sup> Esta es la única referencia que hace Sartre, en *Crítica de la razón dialéctica*, a Stirner: “[de Sade] Verá su

amistad, solidaridad, empatía, etc. valen hasta que le vengan bien el Único. Un ejemplo es, una vez más, el amor:

¿Acaso no he de interesarme activamente por la persona de otro? Lejos de eso, yo puedo sacrificar con alegría por él innumerables placeres e imponerme privaciones sin límite para aumentar los suyos, y puedo, por él, poner en peligro lo que sin él me sería muy querido: mi vida, mi prosperidad, mi libertad. En efecto, para Mí es un placer y una felicidad el espectáculo de su felicidad y de su placer. Pero no me sacrifico a él, permanezco egoísta y gozo con el goce de él. Sacrificándole todo lo que, si no fuera por mi amor para él, yo me reservaría, hago una cosa muy sencilla y hasta más común en la vida de lo que parece, lo que prueba únicamente que una determinada pasión es más fuerte en Mí que todas las demás<sup>1245</sup>.

El egoísta es siempre consciente de que el otro es objeto de su amor, de sus atenciones y cuidados, sólo porque esto le satisface. Así, puede sacrificarlo todo a la persona amada, pero no se sacrifica a si mismo, quedándose egoísta. Todos los nobles sentimientos de compasión, amistad, fraternidad, etc. que entrañaban el lenguaje libertario, quedan sepultados por debajo de la exigencia suprema: la elevación del Único por encima de todos:

La caída de los pueblos y de la humanidad, será la señal de Mi elevación [...] Yo, su heredero, reiré<sup>1246</sup>

¿Cómo puede entonces, este Único que vive sólo y aislado de los demás, que niega al otro su estatuto ontológico y le convierte en un objeto de su goce y utilidad, querer crear una vida en común con los demás? ¿En que se diferenciaría el Único del pequeño burgués de rebaja todo, incluso el otro, a mercancía u objeto de disfrute? Si así estuvieran las cosas, el Único no sería ningún hombre nuevo, ninguna subjetividad hasta ahora no pensada, como su autor quiere hacernos creer, sino el ejemplo tal vez más evidente del hombre moderno y de su desesperada situación existencial<sup>1247</sup>. Stirner no haría otra cosa sino tomar conciencia de la condición del hombre moderno, aislado y hostil a sus semejantes, y se jactaría por ello<sup>1248</sup>.

---

experiencia de lo que Stirner llamará más adelante lo único, robada y desviada por lo *universal*, por la *racionalidad*, por la *igualdad*, conceptos-herramientas de su época; tratará con mucho esfuerzo ele pensar a través de ellos. Resultará esa ideología aberrante: la única relación de persona a persona es la que une al verdugo con su víctima; esta concepción es, al mismo tiempo, la búsqueda de la comunicación a través de los conflictos y de la afirmación desviada de la no-comunicación absoluta” (Sartre J.P., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 104)

<sup>1245</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 296.

<sup>1246</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>1247</sup> Bazzani F., “Stirner e Feuerbach” en AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo..op.cit.*, p. 116.

<sup>1248</sup> Esta vez, en contracorriente, Marx y Engels, que reconocen que “San Sancho sólo en muy pocos lugares se

Sin embargo, no obstante la dificultad que entraña hallar una dimensión propiamente comunitaria en el pensamiento stirneriano, es posible vislumbrar en el *Der Einzige* una preocupación constante por el tema del ser-en-común. Hay más: las premisas “utilitaristas” de las cuales parte Stirner pueden ser los fundamentos para pensar, hoy en día, la comunidad. Partamos entonces del análisis del concepto de utilidad (*Brauchbarkeit*) en Stirner, que parece ser su talón de Aquiles y el principal motivo de polémica de sus críticos. Esto nos permitirá acercarnos con más precisión a la propuesta stirneriana de la “unión de los egoístas” (*Verein des Egoisten*).

En primer lugar, la utilidad ha de ser vista como un instrumento profanador que permite desacralizar las relaciones sociales. Recordamos la hostilidad de Stirner a la sociedad como “ese tercero” que engloba el individuo, convirtiéndolo en un apéndice insignificante de su maquinaria. La sociedad es la *Sal* que encierra los individuos y transforma las relaciones reales, el tu a tu entre individuos, en relaciones “espectrales”, donde los individuos entran en contacto entre sí por su identidad, su rol, su papel social. Así, los presos de una prisión se relacionan los unos a los otros en su calidad de presos, esto es, en tanto subjetividades determinadas por la *Sal* (la prisión misma en este caso) que los encierra. La resistencia dependería de la ruptura de esta lógica social: sólo cuando los presos dejaran de verse los unos a los otros como presos y empezasen a relacionarse entre ellos como individuos, se podrían liberar de verdad. La modernidad burguesa, según nuestro filósofo, no ha hecho sino perpetuar la misma lógica cristiana: si antes los individuos de carne y hueso se relacionaban entre sí como hijos de Dios, esto es, como seres dotados de un alma, ahora se relacionan como Hombres, esto es, dotados de una *esencia* común:

Si yo no viese al Hombre en Ti, ¿qué te tendría que respetar? En verdad, tú no eres el hombre, no eres su verdadera y adecuada figura, no eres más que la envoltura perecedera que el Hombre presenta por algunas horas, y que puede abandonar sin dejar de ser él mismo. Sin embargo, ese ser general y superior, vive por el momento en ti. Así me apareces tú (cuya forma pasajera ha revestido un Espíritu inmortal). Tú en quien un Espíritu se manifiesta sin estar ligado ni a tu cuerpo ni a esta forma de aparición, como un fantasma. Por ello no te considero como un ser superior y no respeto en ti más que el ser superior que albergas, es decir, el Hombre. Los antiguos no tenían, desde este punto de vista, ningún respeto para sus esclavos, porque no los consideraban como el ser superior que honramos con el nombre de Hombre. Para remediarlo, ellos descubrían en los demás otros fantasmas, otros

---

atiene a la teoría de la utilidad” “positiva” de Bentham, sólo para luego afirmar que el utilitarismo de Stirner es incluso peor que el del filósofo inglés, porque refleja la astucia mezquina del pequeño burgués para utilizar el mundo y los demás a su antojo. Escriben los dos: “Mientras que, vista así, la teoría de la utilidad tenía, por lo menos, la ventaja de indicar el entronque de todas las condiciones existentes con los fundamentos económicos de la sociedad, en Sancho pierde todo contenido positivo, al abstraerse de todas las condiciones reales, para limitarse a la simple ilusión que el burgués individual se hace acerca de la “habilidad” con que cree explotar al mundo” (Marx K., Engels F., *La ideología...op.cit.*, p. 495).

espíritus<sup>1249</sup>.

En la sociedad actual, el otro es siempre, para Stirner, un doble fantasmal: él nunca es de verdad el otro en su irreductible individualidad, sino un “espectro”, y todas las relaciones sociales funcionan diariamente a través de esta simbolización del otro. Para el cristianismo, y su heredero el humanismo, el otro de carne y hueso deja de importar por lo que es de verdad, y si se le concede valor es por el hecho de que comparte con los demás la misma esencia. De ahí, la hostilidad de Stirner a una idea de igualdad entendida como mismidad:

Si yo veo en Ti al Hombre, lo mismo que veo en Mí al Hombre y únicamente al Hombre, haré por Ti lo que haría por Mí, porque somos en ese caso lo que los matemáticos llaman dos cantidades iguales a una tercera:  $A=B$  y  $B=C$ , luego  $A=C$ , o de otro modo,  $Yo=Hombre$  y  $Tú=Hombre$ , luego  $Yo=Tú$ ; luego Tú y Yo tenemos igual valor<sup>1250</sup>

La igualdad de esta comunidad es, a los ojos de Stirner, una igualdad falsa: el otro, y los otros, son tratados de iguales porque se supone que compartan la misma esencia (el “alma”, la “esencia humana”, la “alemanidad”, etc.). Se podría hablar, al respecto, de una noción metafísica de igualdad, donde los individuos son apriorísticamente iguales. Hay pues una incompatibilidad total entre el “pensamiento religioso”, que busca una trascendencia del otro, donde este aparezca como “algo más” que su bruta corporeidad, y el pensamiento egoísta, que rebaja el otro a su individualidad única. Stirner plantea este conflicto en términos de lucha entre la relación “moral” y la relación “egoísta”:

La moralidad es incompatible con el egoísmo, porque no es a Mí, sino solamente al Hombre que soy al que concede un valor. Si el Estado es una Sociedad de Hombres y no una comunidad de Yoes en la que cada uno sólo tiene en cuenta a Sí mismo, no puede subsistir sin la moralidad, y debe basarse en ella<sup>1251</sup>

Egoísmo y moral son incompatibles, nos dice aquí Stirner, porque la moral tiene por objeto al otro en su naturaleza de Hombre, esto es, aquel que se supone es idéntico al yo porque comparte la misma esencia humana; el egoísmo en cambio tiene por objeto el otro en cuanto otro, esto es, como alguien totalmente diferente e incommensurable con el yo. Stirner, en pocas palabras, hecha las bases para pensar una comunidad diferente (“una comunidad de Yoes”), cuya pre-condición es que

---

<sup>1249</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>1250</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>1251</sup> *Ibidem*, p. 181.



los individuos no estén vinculados por un fundamento metafísico. El autor es clarísimo al respecto:

Con los egoístas, la “sociedad humana” ha terminado, porque no se tratan mutuamente como hombres, y cuando obran lo hacen de un modo egoísta como un Yo para con un Tú o un Ustedes radicalmente distintos y opuestos a mí<sup>1252</sup>.

Si entonces el cristianismo y el humanismo santifican el otro encerrándolo en una esencia superior que le trasciende y, a la vez, le humillan denegando el otro en carne y hueso su particularidad, la vía del egoísta es la de “devolver” el otro su estatuto ontológico propio. La utilidad es, podríamos decir, el medio o el instrumento que hace posible esta devolución, en cuanto quita al otro todo papel simbólico (y sagrado) y le reduce (se me permita la expresión poco elegante) a su “valor de uso”. Sólo cuando el otro deja de ser una esencia superior para mí, puedo yo de verdad crear una relación sincera con él. Sólo cuando el otro es llevado de la trascendencia a la inmanencia, es posible una comunicación real con él. Así, es correcto leer el principio de utilidad no tanto en términos “utilitaristas” y benthamianos, sino como aquella estrategia profanadora que permite apropiarse de lo extraño y lo ajeno, según un eje clave de la filosofía stirneriana. Así, el otro deja de ser el otro idealizado (por ejemplo en su papel de trabajador, ciudadano, esposo, etc.) y por ello intocable, para convertirse en el otro real, en el otro que se manifiesta sólo en las relaciones entre yo y tu. Martin Buber, que por lo general es bastante crítico hacia Stirner, le reconoce sin embargo el gran mérito de haber desvelado la falsedad de toda relación que se esté basada en la *impersonalidad*. Según Buber, Stirner habría sido el primer pensador de la historia occidental en haber logrado atacar una realidad ficticia y, junto con ella, una responsabilidad falsa hacia el otro. Así, para el teólogo judío, Stirner ataca toda “razón, idea, naturaleza, institución, esto es cualquier fantasma ilusorio que no sea una persona real”. Luego, su límite es, según Buber, lo de ser totalmente incapaz de “responder éticamente” al otro, porque esta respuesta sería posible sólo cuando el yo no esté onticamente cerrado al otro, como lo está el individuo stirneriano. Escribe Buber:

..el asunto de una relación profunda entre él y el otro queda eliminada por completo. Él no tiene ninguna relación esencial sino consigo mismo [...] él simplemente no sabe de qué tipo es la realidad que pasa entre una existencia y la otra, él no sabe cuáles son los misterios de la pregunta y la respuesta [*Buber se refiere a la responsabilidad*], petición y rechazo, palabra y contestación. Él no ha hecho experiencia de esta, porque esto puede ser vivido sólo cuando uno no está cerrado al otro<sup>1253</sup>.

---

<sup>1252</sup> Ívi.

<sup>1253</sup> Buber M., *Between...op.cit.*, pp. 47-52.

Stirner reduciría la complejidad ética y ontológica de la relación tu-yo en una ontología del puro Yo, cerrado en sí mismo e incapaz de reconocer nada en el otro que no le sirviera de goce y disfrute. Lo que Buber parece no ver es que la utilidad como estrategia profanadora no tiene porqué significar una actitud inmoral hacia el otro. La utilidad del otro consiste precisamente en quitarle su aura, su esencia, su identidad y, a partir de ahí, poder relacionarse con el otro como otro individuo. Aquí, es preciso no caer en el error y ver en Stirner algo como un teórico de la inmediatez y de la autenticidad. Stirner no está afirmando que, una vez destruidos todos los fantasmas que se apoderan de los individuos, sea posible una relación “auténtica” y “verdadera” ente las personas. Más bien, nos alerta acerca de la imposibilidad de acabar de una vez por todas con los fantasmas. Ya lo hemos visto con respecto al Ego, que está constantemente comprometido en una labor de destrucción de los fantasmas sobre-personales (y personales), sin nunca poder llegar a descubrir una “verdad última” o un “núcleo fundador”. Mientras Marx querría desembarazarse de los espectros de manera definitiva, desvelando la realidad última de las cosas *en* las relaciones sociales y de producción, Stirner renuncia a este intento y se conforma con la labor de destrucción contante y sin fin de los fantasmas. Lo hemos visto a la hora de discutir la noción de ideología en Stirner: la ideología es distorsión pero no hay un sujeto puro “más allá” de la distorsión. Así, no hay, detrás de la relación el otro “fantasmal”, una relación genuina con el otro “auténtico”, sino sólo la voluntad de demoler, sin parar, en el otro su otredad fantasmal. Si no hay un sujeto puro más allá del envoltorio fantasmal, pues toda relación está condenada a ser una relación de destrucción constante de esta otredad fantasmal. Este es, tal vez, el verdadero límite de Stirner.

Un ejemplo muy llamativo de esta “labor destructiva” son las relaciones amorosas que, como se habrá notado, ocupan no poco espacio en el *Der Einzige*<sup>1254</sup>. Stirner empieza diferenciando, o más bien oponiendo, dos tipos de relaciones amorosas: el amor egoísta y el amor romántico:

El amor egoísta (*eigennützige Liebe*) es bien diferente al amor desinteresado (*uneigennützige Liebe*), místico o romántico. Se puede amar una multitud de cosas; se puede amar no sólo al hombre, sino en general a todo “objeto” cualquiera que sea (el vino, su patria, etc.) El amor se vuelve ciego y furioso cuando, haciéndose necesidad, se escapa a mi poder (amar con locura); se hace romántico cuando se

---

<sup>1254</sup> Stirner había tratado el tema ya en un artículo de 1844, titulado “Algunas consideraciones provisionarias sobre el estado basado en el amor” (Stirner M., “Einiges Vorläufige vom Liebestaat”, en *Berliner Monatsschrift*, Julio 1844). En este ensayo el amor es sinónimo de cristianismo y de ahí que el egoísta es definido como el sin-amor (*lieblos*), esto es el sin-cristianismo. Como hemos visto ya, en el *Der Einzige*, Stirner relacionaba la sacralidad de una verdad a la cercanía con la inmanencia: así, el catolicismo está más cerca del egoísmo porque el Dios católico vive en el mundo trascendente que no se agota del todo con el mundo inmanente del hombre que, por ello, puede ignorar más fácilmente esta noción de Dios como verdad; en cambio, en el protestantismo, Dios se hace inmanente a la conciencia humana y por ello le resulta imposible al hombre liberarse de ella. Stirner opone entonces el hombre lleno de amor (*liebenvoll*) al hombre razonable (*vernünftig*). Ya en este artículo Stirner esglosa los términos del amor como dependencia, y que quien ama se deja inevitablemente determinado por la persona amada o por el amor mismo, mientras el verdadero egoísta es aquel que se auto-determina.

junta a él una idea de deber, es decir, cuando el objeto del amor se convierte para mí en sagrado y cuando me siento ligado a él por el deber, la conciencia, el juramento. En los dos casos, el amor ya no me pertenece, soy yo quien le pertenezco<sup>1255</sup>.

Pues, si el amor religioso o desinteresado reposa sobre el “mandamiento de amar en el objeto amado una cosa “sagrada””, del amor egoísta en cambio no pide ningún sacrificio a los amantes. En el primero caso, el amor es (y tiene que ser) desinteresado porque su objeto es de por sí merecedor de amor (este es el caso, en el ejemplo de Stirner, del amor hacia los demás hombres, el esposo, los padres, etc.). No importa si el amor es predicado (Dios es amor) o sujeto (el amor es divino), tal y como hemos visto en la crítica a Feuerbach, porque en ambos casos el amor es algo que el individuo tiene que poner por encima no sólo de sí, sino también del mismo objeto amado. El objeto es, dice Stirner, “en sí mismo y por sí mismo” digno de amor y, por ello, deja de ser una elección del sujeto. En el amor desinteresado el objeto mismo, paradójicamente, deja de ser el verdadero objeto de amor por parte del sujeto en la medida en que este “tiene que amarlo”:

No soy “Yo” quien hago de él un objeto de amor, el ya lo era; porque es irrelevante que lo haya elegido (como puede ser una novia o una esposa), puesto que de todos modos adquiere, en tanto es la persona elegida, un “derecho propio sobre mi amor”, y yo, por lo tanto, estoy obligado a amarlo para siempre. No es, pues, el objeto de “mi” amor sino del amor en general: es un objeto que debe ser amado. El amor le corresponde, se le debe, es “su derecho”, y yo estoy obligado a amarlo<sup>1256</sup>.

Estando así las cosas, quien ama se halla en una condición que Stirner no duda en definir “de servidumbre” ya que el amante está en deuda con el amato, al cual le debe, incondicionadamente, amor. Se trata, nos dice el filósofo de Bayreuth, de una manera romántica o religiosa de amar, que atañe igualmente al amor físico y carnal. A pesar de que cambie el objeto (en un caso es espiritual y en el otro material), no cambia la dependencia del sujeto hacia el objeto mismo. Stirner, en pocas palabras, se cuestiona si se puede hablar de “verdadero amor” cuando al objeto amato se le *debe* amor. En este caso, lo que se ama de verdad es la idea de amor mismo, que hace desvanecer el interés hacia el objeto de este amor. Esta es la actitud del cristiano pero también del fanático revolucionario que, por amor a lo general y abstracto (el Hombre), sacrifica los individuos particulares. Stirner declara guerra a este amor impersonal y abstracto que se interpone entre los seres humanos de carne y huesos y reclama, en su lugar, el interés (o la utilidad) que entraña de toda relación verdaderamente cariñosa:

---

<sup>1255</sup> Stirner M., *El Único...op.cit.*, p. 298.

<sup>1256</sup> *Ivi.*

Si el amor es servidumbre, es porque su objeto me es ajeno, o porque yo soy impotente contra su alienidad y su superioridad. Para el egoísta nada está bastante elevado para que crea tener el deber de humillarse, nada es lo bastante independiente como para que haga de eso el principio de su vida, nada es lo bastante sagrado como para que se sacrifique por ello. El amor del egoísta tiene su fuente en el interés personal, corre por el cauce del interés personal y tiene su desembocadura en el interés personal<sup>1257</sup>

En el amor egoísta, el objeto deja de tener una apariencia fantasmal y aliena, para convertirse en propiedad del sujeto:

Mi amor sólo es mi propiedad si consiste únicamente en un interés personal y egoísta y si, por consiguiente, el objeto de mi amor es realmente mi objeto o mi propiedad. Ahora, yo no debo nada a mi propiedad y no tengo deberes para con ella, lo mismo que no tengo, por ejemplo, deberes para con mis ojos. Si tengo con ellos el mayor de los cuidados, es algo que hago por Mí<sup>1258</sup>

Es sólo cuando se le quita al otro su valor sagrado y se ve en él un objeto de interés, que finalmente se puede llegar a amarlo. La perspectiva del interés pues, sustituyéndose a la del sacro, permite que el individuo sea reconocido en su particularidad. El interés como medida de las relaciones intersubjetivas revela que la persona objeto de este interés, y no un otro fantasmal (el hombre que es en ella, la idea de amor romántico, etc.) es el verdadero destinatario y fin de la relación. Así, el “verdadero” amor, según Stirner, no puede ser, como quiere la mente religiosa, abnegación y sacrificio, sino un acto profundamente interesado. Por esto, nota Escobar, “al egoísmo del único corresponde no la negación de otro único, sino precisamente la afirmación de su mismo valor, de su otro único”<sup>1259</sup>. Sólo un amor egoístico puede ser un amor interesado y sólo un amor interesado consigue escapar de la dimensión sagrada. Así, podemos concluir con Stirner:

si te amo, no es por amor a un ser superior de quien seas la encarnación consagrada, no es porque vea en ti a un fantasma y adivine un Espíritu; Te amo por el goce; es a ti a quien amo porque tu esencia no es nada superior, no es ni más elevado ni más general que tú; es única como tú mismo, porque tú lo eres<sup>1260</sup>

---

<sup>1257</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>1258</sup> *Ívi.*

<sup>1259</sup> Escobar R., *op.cit.*, p. 100.

<sup>1260</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 50.

En las *Respuestas a los críticos*, Stirner lamentará precisamente la superficialidad de la lectura, por parte de sus críticos, de aquella que él define las partes más importantes de su libro, “Mis relaciones” (*Mein Verkehr*), que comprende la relación con el mundo (*Weltverkehr*) y la unión de los egoístas (*Verein des Egoisten*). Stirner precisa que no es enemigo de “la dulce vida amorosa”, ni “de la entrega y la abnegación”, y tampoco del socialismo, pero sólo del amor sagrado, de los santos socialistas, y así diciendo. De manera rotunda y decidida, Stirner defiende su filosofía de las acusaciones más comunes, esto es, de ser una justificación de un solipsismo que no admite contacto o relación sincera con los demás:

La «exclusividad» del egoísta, que sus adversarios pretenden hacer pasar por «aislamiento, dispersión, soledad», es, por el contrario, la plena *participación* en lo interesante, por... exclusión de lo que carece de interés<sup>1261</sup>

Resumiendo lo dicho hasta ahora: la utilidad hace de mecanismo profanador y de-sacralizador, que quita a las relaciones sociales su envoltorio aurático y sagrado. Lo que esto signifique en términos de relaciones interindividuales, es fácil intuirlo: la dimensión social stirneriana es horizontal y anti-jerárquica pero no igualitaria. Es horizontal y anti-jerárquica porque la jerarquía se basa ante todo en la sumisión al otro como otro “fantasmal”: el otro, en la medida en que deja de aparecer al yo por lo que es, esto es, otro individuo, y se convierte en una aparición fantasmal (hoy se hablaría de ejercicio de la función simbólica), está efectivamente ejerciendo un poder jerárquico (o, una vez más con Bordieu, una “violencia simbólica”). A la vez, el pensamiento stirneriano es anti-igualitario porque procura, como hemos subrayado ya, demoler aquel “tercero” (por ejemplo el Hombre, la nacionalidad, el género, etc.), esto es, aquella entidad de mediación, que unifica e iguala lo que es diferente por naturaleza. Así, también el amor interesado es un amor horizontal, anti-jerárquico e igualitario. Es horizontal y anti-jerárquico porque el objeto amado deja de ejercer su poder espectral sobre el sujeto que lo ama; pero también es anti-igualitario porque el amato no es un objeto igual a los demás, sino una individualidad irrepetible y no sustituible para el amante. Sin embargo, Stirner es lo suficiente riguroso como para no caer en la ilusión de la inmediatez y de la autenticidad de las relaciones sociales; es decir, si la reducción del otro a “mi propiedad” significa quitarle al otro su capa fantasmal, no por ello detrás de esta capa se esconde una “verdad última” o un “fundamento incontaminado”. Lo de buscar, detrás de la cosa (*Ding*) la no-cosa (*Unding*) ha sido precisamente el error de todo el pensamiento occidental. Así Stirner renuncia a encontrar una verdad en las relaciones sociales, una originariedad incontaminada, una presencia plena. Un mundo “limpiado” de la espectralidad es imposible porque sería el mundo de la presencia, esto es, de la ontología misma.

---

<sup>1261</sup> Stirner M., *Escritos..op.cit.*, pp. 137-138.

La fascinación de Derrida por Stirner se debe a que ambos desvelan que la búsqueda de las esencias es una tentativa de mascarar la ausencia de centro en los conceptos y en las identidades, esto es, mascarar su vacío. La destrucción, en conclusión, no tiene una meta o un fin, sino que es constante y perpetua.

Ahora bien. Sólo a partir de estas precisiones acerca del concepto stirneriano de utilidad se puede entender la propuesta comunitaria de nuestro autor. Pero antes de meternos a pies juntillas en el tema, es menester una última precisión. Hemos visto que, a menudo, los lectores de Stirner han interpretado la noción de utilidad en términos “economicísticos”, esto es, como maximización del beneficio. Sin embargo esta lectura falla en dos puntos. En primer lugar porque, como ya hemos visto, Stirner contrapone clara y rotundamente la conservación de la “querida vida”, al gasto, al derroche, a la consumición de la misma. La primera actitud es la del hombre religioso, y del burgués, que busca la verdadera vida y procura realizar su vocación. Él entonces “ahorra” la vida y convierte todo en un frío cálculo de costes y beneficios, no dejando nada al caso. A esta personalidad, Stirner contrapone el egoísta, que no tiene ninguna vocación que realizar y sólo goza de la vida, la gasta. En segundo lugar, igualar el concepto de utilidad a lo de rentabilidad es equivocado porque la utilidad y el interés “personal”, a veces no tienen nada de personal, esto es, no entran en el cálculo del yo. Más aún: el yo no sólo no calcula, sino que “no existe”, desaparece olvidándose de sí. En las *Respuestas*, Stirner relaciona expresamente el interés con el “olvido de sí”, que va en dirección de la apertura hacia el otro:

...no se te pasa por alto que lo que es tuyo es a la vez también suyo, que lleva una existencia propia, que es algo único, al igual que tú; y con eso te olvidas de ti mismo, sumido en un dulce olvido y abandono de ti. Pero cuando te hayas olvidado de ti, ¿has desaparecido del todo? Cuando no piensas en ti mismo, has ¿dejado de ser algo? Cuando miras a los ojos de tu amigo o meditas sobre una alegría que le quisieras deparar; cuando levantas la mirada hacia las estrellas, cavilas sobre sus leyes, o acaso te encargas saludos para que los lleven a una alcoba solitaria; cuando miras por el microscopio y te pierdes en el bullicio de los infusorios; cuando acudes en socorro de un hombre amenazado por el fuego o por el agua, sin reparar en el peligro que tú mismo estás corriendo: entonces ciertamente no estás «pensando» en ti mismo; te «olvidas» de ti. Pero ¿es que solo eres cuando estás pensando en ti mismo? ¿Acaso vienes a menos cuando te olvidas de ti? ¿Acaso eres solamente por gracia de la conciencia de sí (*selbstbewußtsein*)? ¿Quién no se olvida de sí a cada instante, quién no se pierde de vista a sí mismo mil veces a cada hora? Pues bien, *este* olvido de sí, *esta* manera de perderse a sí mismo no es más que un modo de nuestra satisfacción, no es más que disfrute de nuestro mundo, de nuestra propiedad, esto es, disfrute del mundo<sup>1262</sup>.

---

<sup>1262</sup> Stirner M., *Respuestas..op.cit.*, pp. 108-109.

El “olvido de sí” no es entonces sinónimo de impropiedad o inautenticidad, de perdición en el anonimato apabullante de la sociedad. Los actos más desinteresados, como la sed de conocimiento, las penas de amor, el cuidado hacia un amigo, o hasta el poner en peligro la propia vida para un extraño, nada tienen a que ver con un “interés personal” en el sentido utilitarista de la palabra ya que el individuo no saca ningún beneficio (ni siquiera en términos sentimentales o espirituales)<sup>1263</sup>. Este dulce “olvido de sí” es más bien, dice Stirner, un goce o consumo de sí, que toma las distancias tanto de la totalitaria afirmación del individuo sobre y por encima de los demás, como del sacrificio de la propia individualidad, y se caracteriza por una apertura al otro y a otras centralidades. De hecho, sólo el olvido de sí y la apertura al otro, nota una vez más Escobar,<sup>1264</sup> permiten el yo del instante de “gastar” su patrimonio<sup>1264</sup>. Se podría hasta decir, con Dostoievski, que el “interés más precioso de todos los intereses” es la voluntad libre y autónoma y esta voluntad, para ser de verdad tal, choca muy a menudo contra el “interés” personal (su “hombre del subsuelo” está auto-sabotearse constantemente<sup>1265</sup>).

Pues bien. El análisis que acabamos de concluir acerca del concepto de utilidad en Stirner es fundamental para poder comprender la propuesta del *Verein des Egoisten* en toda su envergadura. De no ser así, no se entendería porqué Stirner llama la asociación “su propiedad” y porqué dice que se sirve de ella para “su utilidad”. La unión stirneriana, en primer lugar, está construida en oposición al modelo de sociedad comunista<sup>1266</sup>. Esta, como hemos visto, representa una dimensión inauténtica, porqué extraña y sagrada, que somete el individuo a sus imperativos y a sus prioridades. Weitling, Babeuf y Proudhon<sup>1267</sup>, pensaban superar las desigualdades de la sociedad a través de la institución de un nuevo vínculo social que garantizase la eua repartición de la riqueza. Stirner hostiga este modelo social, como hemos visto, que atribuye más valor al estar unidos

---

<sup>1263</sup> Se equivoca entonces Carlos Díaz cuando procura re-conducir todas las acciones del egoísta al interés personal, sin tener en cuenta este olvido de sí. Dice Díaz “¿Cómo es posible, puede preguntar alguien, que este hombre no se diera cuenta de que hay acciones abnegadas, altruistas, generosas, que no sabrían ser enmarcadas en esta imagen de todos contra todos? Stirner niega que haya alguna perspectiva fuera de la que él pinta, y hasta lo que otros juzgan más altruista no es sino un reflejo falso de lo que es verdadero, es decir, un encubrimiento del egoísmo debajo de una piel de cordero, en un mundo donde todos son lobos” (Díaz C., *Pro y contra..op.cit.*, pp. 53-54).

<sup>1264</sup> Escobar R., *op.cit.*, p. 101.

<sup>1265</sup> Dostoievski F., *Memorias..op.cit.*

<sup>1266</sup> Según Claudio Cesa, por ejemplo, no se puede negar que, en el fondo, el *Der Einzige* represente un momento de ruptura con la tradición anarquista porqué allí se aboga no sólo para el derrocamiento del Estado, sino también se niega la sociedad, pero la posición stirneriana, según Cesa, nada tiene a que con los movimientos revolucionarios y mucho menos en los reaccionarios porqué aquellos apelaban a un derecho que, como tal, mira al universal no al individuo particular (Cesa C., *Le idee politiche..op.cit.*, pp. 346- 347).

<sup>1267</sup> También en Weitling hay una distinción entre comunidad auténtica o asociación (*gemeinschaft*) y comunidad inauténtica o sociedad (*gesellschaft*). La primera sería la comunidad de los orígenes, donde todos los miembros compartirían un mismo valor común; la segunda en cambio sería la ruptura de esta armonía originaria. La sociedad, en pocas palabras, estaría fundada sobre la desigualdad entre los hombres. La asociación que propone Weitling reduciría también los criminales que son fruto, dice, de la desigual distribución de la riqueza. Ya Bakunin, en un artículo publicado en Junio de 1843 en *Le Républicain suisse*, se oponía a Weitling diciendo que él no era comunista ni tenía el menor deseo de vivir en una sociedad como la de Weitling, en cuanto no era una comunidad libre sino un rebaño de animales que vivirían bajo coacción, pensando solo en los intereses materiales (cit. en Avron H., *El anarquismo..op.cit.*, p. 42).

(*Verbundenheit*) que en la exclusividad (*Ausschliesslichkeit*). La comunidad de los comunistas es una religión que re-liga el individuo a los demás en un vínculo sagrado, negando su autonomía. Al respecto, es muy llamativo el rechazo de Stirner a seguir Feuerbach en su distinción entre la teología y religión, donde la primera es la abdicación, por parte del Hombre, de todo lo que le pertenece a él y pertenece a la comunidad, mientras la segunda es expresión de las genuinas relaciones entre hombres. Para Stirner, tanto la teología como la religión representan una dimensión inauténtica y sagrada, donde el individuo queda fagocitado por finalidades e imperativos ajenos<sup>1268</sup>. No sólo, pero la comunidad tal y como la piensan los comunistas se basa en el valor de la igualdad entre individuos, y entonces es negadora del valor del Único. Así, Stirner decreta la imposibilidad y la muerte de la comunidad:

No, la comunidad como objetivo de la historia, hasta el presente es imposible [...] Dejemos, pues, de aspirar a la comunidad; aspiremos más bien a la particularidad. No busquemos la colectividad más amplia, la sociedad humana, no busquemos en los demás más que medios y órganos que poner en acción con nuestra propiedad<sup>1269</sup>

Al respecto, se ha notado con razón que Stirner no está necesariamente en contra de ser parte de una colectividad, sino sólo de la obligación de formar parte de ella<sup>1270</sup>. De hecho, igual que hemos visto con la Moral, la Verdad, etc. Stirner se opone a una estas nociones en la medida en que se hayan vuelto sagradas, abstractas, más allá del alcance del individuo. Asimismo, la crítica a la sociedad refleja esta misma oposición a lo sagrado: la sociedad no le pertenece al individuo, sino que este le pertenece a ella; la sociedad es un todo impersonal con sus propias normas, reglas y finalidades a las cuales el individuo ha de someterse perdiendo su autonomía. Ella pues está “más allá” del individuo y constituye la dimensión de la im-propiedad o inautenticidad. En su lugar, Stirner propone una asociación (*Verein*) donde la relación del individuo hacia ella no sea de sacrificio y abdicación, sino de utilización:

El bien de la sociedad humana no me llega al corazón, a mí, el egoísta; Yo no me sacrifico por ella, no hago más que emplearla; pero, a fin de poder usar de ella plenamente, la convierto en mi propiedad,

---

<sup>1268</sup> Escribe Stirner: “Hoy todavía utilizamos esa palabra de origen latino “religión”, que por su etimología expresa la idea de lazo. Y atados estamos, en efecto, y así permaneceremos en tanto que estemos impregnados de religión. ¿Pero el espíritu también está atado? Al contrario, el espíritu es libre; es el único dueño, no es nuestro espíritu, es el espíritu absoluto. Así, la verdadera traducción afirmativa de la palabra religión sería “la libertad espiritual”. Aquel cuyo espíritu es libre, es por eso mismo religioso, como el que da rienda suelta a sus apetitos es sensual; al primero lo ata el espíritu, al segundo, la carne. Enlace, dependencia, religio, eso es la religión con respecto a mí; yo estoy ligado; libertad, esa es la religión con respecto al espíritu; él es libre, goza de la libertad espiritual. ¡Cuántos conocen, por haberlo sufrido, el mal que puede hacernos el abandonarnos a nuestros sentidos, a nuestras pasiones!” (Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 56.)  
<sup>1269</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>1270</sup> Newman S., *From Bakunin..op.cit.*, p. 69.



hago de ella mi criatura; es decir, la aniquilo y edifico en su lugar la asociación de los egoístas<sup>1271</sup>

Stirner no presenta la unión como una alternativa a la sociedad, no se trata de una nueva sociedad o una distinta red de vínculos colectivos, sino de una alternativa relacional, esto es, de una nueva modalidad de entablar las relaciones entre individuos. Y no podría ser de otra manera: si el Estado, la sociedad, o la Iglesia se basan en relaciones de sometimiento (voluntario) del individuo a fines abstractos y generales, la asociación tendrá que ser el espacio de la re-apropiación y de la valorización del individuo. En otras palabras, si los fines de la sociedad, del Estado o de la Iglesia son fines generales (el pueblo, la sociedad de trabajadores, Cristo, etc.), en pos de los cuales el yo es sacrificado, en cambio en la asociación el individuo es libre de perseguir sus intereses egoísticos. Penzo interpreta la diferencia entre sociedad y asociación en términos de dimensión inauténtica contra dimensión auténtica. La sociedad, de hecho corresponde a la dimensión inauténtica de la existencia individual porque en ella el individuo se ve sometido a finalidades trascendentes y a una serie de obligaciones que tiene que cumplir. La sociedad no es propiedad del individuo sino que, como hemos visto, es ella (la *Sal*) que le posee a él. Así, también las “asociaciones” que proponían Weitling, Proudhon y Babeuf son sociedades. En cambio la asociación refleja la dimensión existencial auténtica, ya que en ella el individuo no se ve sometido a intereses y fines que no sean los suyos propios, esto es, que no sean su propiedad<sup>1272</sup>. En un caso pues, la relación del sujeto con el objeto es de dependencia ya que el objeto está por encima del sujeto (la sociedad), en el otro, de propiedad ya que el objeto está por debajo del sujeto como su creación (la asociación). Stirner es clarísimo al respecto:

Si la sociedad es más que Tú, la harás pasar delante de ti y te harás su servidor; la asociación es tu instrumento, tu arma; ella agudiza y multiplica tu fuerza natural. La asociación no existe más que para ti y por ti; la sociedad, por el contrario, te reclama como su bien y puede existir sin ti: la sociedad se sirve de ti y Tú te sirves de la asociación<sup>1273</sup>.

En la asociación, el individuo no se convierte en parte de un conjunto, ni se sacrifica a un bien o a un interés superior, sino que sigue siendo un individuo entre otros individuos y sigue persiguiendo un interés puramente personal. La razón de ser de la asociación, por así decirlo, no trasciende los individuos particulares o, como dice Stirner, “encontraré siempre bastantes compañeros que se unan

---

<sup>1271</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 181.

<sup>1272</sup> Penzo G., *Max Stirner..op.cit.*, pp. 331-332.

<sup>1273</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 319.

a Mí sin prestar juramento a mi bandera”<sup>1274</sup>. Stirner, por lo visto, anima así a crear nuevas relaciones entre individuos (*Mann gegen Mann*), que están uno en frente del otro como individuos, sin intermediarios ni entes superiores. Los individuos de un *Verein* son soberanos en el sentido exquisitamente stirneriano, en cuanto “no hay nada por encima de ellos”. Vemos una vez más el papel muy ambiguo, de la libertad. A rigor, este no puede ser la finalidad de la asociación y no sólo por las críticas de Stirner a la noción de libertad, sino porque, si así fuera, la asociación dejaría de servir a los individuos que la componen, para perseguir esta finalidad. Ella pues dejaría de ser propiedad de los individuos para convertirse en una entidad impersonal y abstracta, al servicio de una finalidad trascendente. Así, la única finalidad de la asociación tiene que ser el reforzamiento de la individualidad:

Hay una gran distancia entre una sociedad que no limita más que mi libertad y una sociedad que limita mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero lo que amenaza la individualidad es un poder para sí mismo y por encima de mí, una potencia que me resulta inaccesible, que si bien, Yo puedo admirar, honrar, respetar y adorar, no puedo ni dominar ni aprovechar, porque ante ella me resigno y abduco. La sociedad está fundada sobre mi resignación, mi abnegación y mi cobardía, a la que llaman humildad. Mi humildad hace su grandeza, mi sumisión su soberanía<sup>1275</sup>.

La diferencia entre Estado y asociación no atañe entonces la cuestión de la libertad, ya que la segunda, igual que la primera, limitará inevitablemente la libertad (que sin embargo es mucho menor en la asociación). Así, si el Estado o la sociedad promueven la libertad, penalizando la individualidad, en cambio el reforzamiento de la individualidad es el único fin de la asociación:

El Estado es el enemigo, el asesino de la individualidad; la asociación es su hija y su auxiliar [...] La asociación, [...] es mi obra, mi criatura: no es sagrada ni es una potencia espiritual superior a mi espíritu [...] Yo soy y sigo siendo para mí más que el Estado, más que la Iglesia, más que Dios, etc., y por consiguiente, también infinitamente más que la asociación<sup>1276</sup>.

Por lo visto hasta ahora, Stirner, igual que los demás teóricos libertarios, también propone un modelo social alternativo a la organización estatal, pero discrepan en cuanto a las finalidades. Los anarquistas del siglo XIX tenían una idea de libertad como de una propiedad colectiva, ya que el individuo no podía ser libre si los demás individuos no lo fueran también (recuérdese Bakunin: “Solo soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y

---

<sup>1274</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>1275</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>1276</sup> *Ibidem*, p. 314.

mujeres, son igualmente libres”); para Stirner en cambio la libertad de los demás no entra en las prioridades del Único, pero no entra precisamente porque la finalidad de la asociación no es la libertad sino la individualidad. Y, valdría precisar, de todas y cada una de las individualidades<sup>1277</sup>.

Ahora bien. Según Stirner, esta diferencia entre sociedad y asociación entraña la verdadera naturaleza de las dos formaciones. La asociación, dice, “no se mantiene por un lazo natural, ni por un lazo espiritual; no es ni una sociedad natural ni una sociedad moral”<sup>1278</sup>. En las uniones naturales, como las familias o las tribus, el valor del individuo está en ser un ejemplar del mismo género o especie, y en una “sociedad moral”, como una iglesia o el Estado, en co-participar al mismo Espíritu. En ambos casos, tanto que se trate de uniones naturales, como de sociedades morales, los individuos están unidos por algo en común, una *identidad* compartida. En ambos casos se le pide al individuo que sea fiel a una esencia y que se conforme a la identidad del ser-en-común. ¿No hay una vez más una separación entre existencia y vocación? ¿no se ve el individuo llamado a realizar su esencia, que es la esencia del ser-en-común (por ejemplo, un verdadero alemán, una verdadera mujer, etc.)? ¿y a raíz de esto, no se ve el individuo de-potenciado y debilitado en su individualidad? En la asociación, en cambio, el yo cobra una fuerza sobre todo práctica: el individuo renuncia a libertades meramente teóricas para poder acceder a libertades concretas y practicables. Allí experimenta una solidaridad social que hace de “multiplicador de su potencia”<sup>1279</sup>:

En la asociación, Tú tienes todo tu poder, toda tu riqueza, y te haces valer en ella. En la sociedad, Tú y tu actividad son utilizados. En la primera, Tú vives como egoísta; en la segunda vives como Hombre, es decir, religiosamente; trabajas en la viña del Señor. Tú debes a la sociedad todo lo que tienes, a ella le debes lealtad y estás atormentado por deberes sociales; en la asociación, no eres deudor de nada, ella te sirve y Tú la abandonas sin escrúpulos cuando ya no te ofrece ventajas.<sup>1280</sup>

En las relaciones sociales de pertenencia, como aquellas de la familia, la nación, la tribu, pero también de la Iglesia, de la sociedad comunista, etc. el individuo se ve llamado a realizar la *esencia* del ser-en-común, renunciando a su particularidad y a su autonomía. Distintamente, el principio que rige la asociación no es lo de la fidelidad a la esencia, sino todo lo contrario: la pura utilidad. Vemos

---

<sup>1277</sup> Al respecto, vale la pena recordar que Stirner propone la asociación como alternativa al régimen de la competencia (lo hemos visto cuando hemos analizado la crítica stirneriana al régimen de la competencia): “Abolir el régimen de la competencia no quiere decir favorecer el régimen de la corporación. He aquí la diferencia: en la corporación, hacer el pan, etcétera, es un asunto de los agremiados; bajo la competencia, lo sería de quienes desean competir; en la asociación, lo es de quienes tienen necesidad de pan, por consiguiente, mi causa, la de ustedes, no es la causa de los agremiados ni de los panaderos con licencia, sino la de los asociados” *Ibídem*, p. 280.

<sup>1278</sup> *Ibídem*, p. 318.

<sup>1279</sup> Laganá A., *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona 1988.

<sup>1280</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 319.

una vez más la función de la utilidad como mecanismo profanador. De hecho, mientras la sociedad y el Estado se basan en la jerarquía y la misión, ya que el interés común debe preceder el interés del individuo, en cambio la asociación está sometida a las finalidades de los asociados, que la usan como más quieren. El criterio de la utilidad sirve para rebajar todo lo superior y sagrado al plano de la inmanencia. La lógica de la asociación es entonces igualitaria y horizontal y se basa en la reciprocidad entre los miembros o, mejor, en lo que ha sido definida una “reciprocidad utilizable”<sup>1281</sup>. Algunos intérpretes, como Svein Olav Nyberg, han querido ver en la unión un tipo de relación distinto del de simple propiedad. La unión sería, según el noruego, un nuevo e inédito tipo de relación. Es decir, además de las relaciones sagradas, donde las personas están unidas por el deber (como la relación padre-hijo), y la propiedad, que implica la reconducción de lo externo a lo interno, habría las relaciones de unión. Las relaciones de unión serían cualitativamente diferentes del de propiedad que siguen siendo, para Nyberg, unidireccionales. De hecho, si en estas últimas sólo uno de los dos lados es quien se apropia (el Único), mientras el otro es el objeto apropiado, en cambio en la relación de unión no se trata de apropiarse sino de renovar constantemente la relación. En este caso, ambas (o todas las) partes son conscientes de su egoísmo, y sólo en el caso en que una (o más) de ellas abandone su egoísmo y ceda a la unión un poder sobre ella, la unión se transforma en algo otro<sup>1282</sup>. La tesis de Nyberg es interesante, y sin embargo no se entiende porque debería haber una diferencia cualitativa entre unión y propiedad. Stirner, por lo que hemos visto hasta ahora, contrapone la sacralidad de la relación con el Estado y la sociedad, donde el individuo relación con el objeto es de dependencia, a la propiedad que entraña la relación con la unión, donde el individuo se apropia de ella. La apropiación, como hemos visto abundantemente, consiste en llevar lo extraño a lo propio a través de un movimiento de aniquilación que quita al objeto su carácter sagrado y espectral. Lo mismo pasa en las relaciones sociales, donde se debe suponer una reciprocidad, como hemos visto hace poco, en los movimientos de apropiación. Así como el individuo se apropia de los demás, los demás también se apropian de él.

Relacionada con la dimensión de la propiedad, hay otra característica, para nada secundaria, de la asociación: su caducidad. También en este caso, la diferencia respecto a la sociedad es evidente. La sociedad existe afuera de yo como objetividad estática y se reproduce con independencia del individuo. Sus fines son impersonales y extraños al yo. En cambio la unión, a la cual Stirner atribuye los caracteres de la amistad (o lo que un anarquista llamaría grupo de afinidad), es regulada por la voluntad de todos aquellos que, libre y espontáneamente, se asocian. Si esta voluntad desvanece, muere también la asociación. Al mismo tiempo, Stirner es cociente que la segunda

---

<sup>1281</sup> Laganà A, “Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull’associazione degli egoisti”, en AA.VV, *Nietzsche-Stirner.op.cit.*, pp. 148-149

<sup>1282</sup> Nybergs, S.O., “The unión of egoists”, *Non Serviam*, Oslo, No 1, Septiembre 2012, pp. 13-14.

siempre puede transformarse en la primera en cuanto deje de ser propiedad de los individuos que la componen y empiece a abarcar una dimensión supra-individual. Igual que “un pensamiento puede degenerar en una idea fija”, cuando la asociación pierde la movilidad y la indeterminación que la caracterizan, se convierte en una estructura ordenada y fija, es decir, en una sociedad:

Cuando una asociación se ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación (porque la asociación requiere que la acción de asociarse sea permanente), sólo consiste en el hecho de estar asociados y no es más que inmovilidad, fijación; como asociación está muerta, es el cadáver de la asociación, es decir, que es sociedad, comunidad [...] Toda comunidad tiende, más o menos según sus fuerzas, a convertirse en una autoridad para sus miembros y a imponerles límites. Ella les pide y debe pedirles cierto espíritu de obediencia, exige que sus miembros se le sometan, que sean sus súbditos. Una comunidad sólo existe por la sujeción<sup>1283</sup>.

El paso de la asociación (móvil, informal y caótica) a la sociedad (inmóvil, formal y ordenada) se debe, según Stirner, precisamente a que las relaciones entre los componentes de la asociación se hayan vuelto rígidas. Los miembros están cada vez más sometidos a una serie de límites y obligaciones hacia la comunidad misma, que pronto se convierte en un objeto a ellos superior, en una autoridad a la cual los miembros particulares deben obediencia. Para evitar esta eventualidad, es preciso que la existencia de la asociación esté siempre subordinada a las finalidades de los particulares y no al revés. Ella nunca se puede cristalizar en una institución permanente, sino que tiene que ser algo como una re-unión o “unión incesante” (*Verein ist in unaufhörliches Sich-Vereinigen*). Está claro que el sentido de esta re-unión incesante no va interpretada en un sentido temporal, sino ontológico-político, esto es como impedimento a la fijación de una esencia de la asociación. Es, más sencillamente, es esfuerzo por evitar que los individuos *ser parte de* algo, sino que sólo *tomen parte a* algo. El momento “anarquista” de la unión consiste, podríamos decir, en la constante actividad desfundadora de la re-unión<sup>1284</sup> ¿No está aquí Stirner afirmando una vez más la necesidad anárquica, más bien que anarquista, de cuestionamiento de las identidades y las esencias? ¿No está, afirmando la prevalencia de *lo social* sobre *la sociedad*, privilegiando de apertura de los sentidos al de cierre de los mismos?

Era previsible que, tras la publicación del *Der Einzige*, el tema de la unión también de los generara muchos revuelos entre la inteligentzia alemana de entonces. Había, como ha notado Leopold (y

---

<sup>1283</sup> Stirner M., *El Único...op.cit.*, p. 313.

<sup>1284</sup> Stirner juega con las palabras re-unirse (*Sich-Vereinigen*) y el estar ya reunidos (*Vereinigtsein*): la primera describe el momento formal de la unión, esto es la pura comunión donde se puede tener de verdad un auténtico dialogo, mientras la segunda describe el acto de unión ya consumido y reducido a norma, frente a la cual el individuo se tiene que arrodillar. Hay pues una dicotomía entre un ser dinámico, esto es, la asociación, y un ser estático, esto es, el cadáver de la asociación.

como se enteraron algunos de los críticos), un problema evidente en la unión de los egoístas y era lo de la incompatibilidad con la a-moralidad del único. ¿Por qué, en una unión de egoístas, uno debería cumplir su palabra y no traicionar a los demás, por ejemplo? En las *Respuestas*, Stirner procura contestar a las acusaciones de que su unión fuese una propuesta impracticable y lo hace con una serie de ejemplos de la vida cotidiana. A diario, dice, formamos uniones de egoístas, esto es, agrupaciones que no tienen ninguna finalidad que trascienda los particulares que las componen y donde las relaciones no son de deber, ni de sacrificio, sino de placer por la compañía de los demás. Por ejemplo, dice Stirner, un grupo de amigos que salen de marcha, niños que juegan, o el propio Hess (que era el que más había criticado la unión), que sale para un paseo la enamorada, o va con unos colegas a una hostería. En todos estos casos, la unión nace de un deseo egoístico de satisfacción de las propias necesidades y, a diferencia de la sociedad, no pide ningún sacrificio u obligación. Por esto, no tiene ningún sentido afirmar, como hace Carlos Díaz, que aquello que mantiene en vida la unión es el miedo<sup>1285</sup>. Es cierto lo contrario: lo que mantiene en vida la unión es la alegría de compartir. Con la unión, la dimensión del corazón (*Herzlichkeit*) de la comunidad “verdaderamente humana”, queda superada por la dimensión de la jovialidad (*Gemütlichkeit*): las relaciones sociales abstractas y formales dejan paso a una modalidad de ser-en-común concreta y directa. La tan denostada “utilidad” refleja precisamente esta voluntad de aniquilar las ataduras simbólicas que amarran los individuos de una comunidad y, por ende, crear una relación con el otro a partir de la “desnudez”. Por esto, dice Penzo, el *Verein* stirneriano no es el sueño de un reformador utópico, sino el horizonte existencial de un filósofo que no está interesado en mejorar la sociedad, sino sólo demostrar que todavía es posible vivir una vida propia, egoística, sin tener que renunciar a una vida en común con los demás<sup>1286</sup>.

A pesar de que Marx sólo quiso ver en la unión de egoístas por un lado “las asociaciones burguesas” y “las sociedades anónimas” y, por el otro “las sociedades recreativas de la burguesía”<sup>1287</sup>, el *Verein* stirneriano es de gran utilidad para re-pensar el ser-en-común. Stirner ha sido largamente ignorado por los pensadores de la comunidad (Nancy, Esposito, Agamben, etc.), que nunca (como hemos visto también en este escrito) hacen referencia a él. Y sin embargo Stirner consigue pensar el ser-en-común sobre bases post-metafísicas y post-fundacionales. Su comunidad está atravesada por la nada ya que no hay nada en común (“una Fe, un Dios, una Idea”) que una a los individuos. Ellos carecen de una *esencia*, natural o espiritual, que los una. Nada los une, pero sin que la nada misma

---

<sup>1285</sup> Díaz C., *Pro y contra..op.cit.*, p. 68.

<sup>1286</sup> Penzo G., *Max Stirner.op.cit.*, p. 363. Algunos, como Henri Avron, han querido ver en las comunidades de los años '60, una especie de actualización de la unión stirneriana: “Los grupos informales, las comunidades espontáneas, flotantes, salvajes, que a partir de los años 60 surgen por todas partes al margen de una sociedad que es menos impugnada que ignorada, realizan de alguna manera el proyecto stirneriano elaborado hace ya más de un siglo” (Avron H., *El anarquismo en el siglo..op.cit.*, p. 70).

<sup>1287</sup> Marx K., Engels F., *La ideología..op.cit.*, p. 497.

se convierta en un momento de unión (de ser así, Stirner sería un “fundacionalista negativo”). Su *Nichts* no es *das Nichts*, es decir, la nada no tiene un valor ontológico que se ponga como nuevo fundamento, sino que es una nada que aniquila creando, es una nada creadora. Por tanto, su modelo comunitario no estriba en una nada compartida sino en una desfundación creadora. Acabamos de ver que Stirner describe el *Verein* en términos un reunirse incesante que impide la cristalización en cualquiera esencia, Idea, u objetivo sobre-personal. Este modelo, nos dice, es el temible enemigo del Estado, que no puede soportar que los individuos se auto-organicen y se auto-gestionen. A Stirner, más de un siglo después, le hará eco Agamben que, en su *La Comunidad que viene*, propone que:

el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal<sup>1288</sup>

No se trata de la vieja reivindicación de la sociedad civil contra el Estado, añade Agamben, porque las singularidades ya no pueden formar una sociedad: ellas “no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer”<sup>1289</sup>. El Estado, que puede reconocer cualquier reivindicación de identidad, no se hace con la idea que las singularidades formen una comunidad pero sin reivindicar ninguna identidad. Como la singularidad *cualsea* de Agamben, así el Único stirneriano no declara ninguna pertenencia, no presume de ninguna identidad, sino que quiere desactivarlas todas. No hay ninguna identidad o esencia que constituya la base de la comunidad. Ella se funda en un vacío, ya que lo único que comparten los individuos del *Verein* es precisamente la falta de algo en común. La ausencia de un terreno fundador es, en pocas palabras, la verdadera condición de posibilidad de la vida en común. Esta ausencia o vacío radical, como hemos procurado ver, está a la base de una nueva manera de entender las relaciones en comunidad. La comunión con el otro ya no precisa de un terreno común y fundador que nos una, sino que se basa en una diferencia radical que pero no se traduce en un orden jerárquico. Más bien lo contrario:

La oposición se resuelve en una separación, en una unicidad radical. Esta, es cierto, podría pasar por un nuevo rasgo común, por un rasgo de semejanza; pero la semejanza consistiría aquí precisamente en la diferencia y no sería ella misma más que diferencia; una diferencia semejante (*gleiche Ungleichheit*), pero sólo a los ojos de los que se divierten en hacer comparaciones (*vergleichung*)<sup>1290</sup>.

---

<sup>1288</sup> Agamben G., *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 54.

<sup>1289</sup> *Ívi.*

<sup>1290</sup> Stirner M., *El Único..op.cit.*, p. 212

La separación es, de alguna manera, lo único que acomuna las individualidades. Ellas no tienen nada en común sino su diferencia radical. Esta paradoja impide que la comunidad pensada por Stirner se pueda catalogar con sencillez. Y si Stirner usa el término *gleich*, esto es, igual, para referirse el otro único, lo hace sólo para indicar esta paradójica igualdad que consiste en ser totalmente distinto los unos de los otros. De hecho, si por un lado no hay nada que una a los individuos, por el otro esta misma inconmensurabilidad hace de “terreno fundador” de la comunidad misma. Los individuos, por así ponerlo, son iguales sólo en tanto que diferentes, y son diferentes en su igualdad. De esta dificultad de compaginar la noción de igualdad con lo de la diferencia se dio cuenta Georg Simmel. El sociólogo austríaco admite la dificultad que encuentra a la hora de ubicar Stirner, esta “manifestación notable y extrema”, en una de las dos “formas del individualismo”: lo de la igualdad y lo de la diferencia, donde con el primer término indica aquel filón que comprende la tradición ilustrada, el liberalismo político, la protección de los derechos humanos, Kant, etc. y que tiene por finalidad la protección de la igualdad entre seres humanos; y con la segunda indica la corriente romántica, encarnada en las figuras de Goethe y Schleiermacher, y que valoriza el individuo en su condición de absoluta diferencia y hasta de incompatibilidad con los demás. Según Simmel, Stirner, es *caput mortuum* de ambas formas de individualismo: por un lado él entiende la hipocresía que entraña la noción de igualdad frente a la Ley típica del individualismo de la igualdad, pero no por ello se inclina hacia el individualismo de las diferencias, donde el individuo no es respetado por su unicidad, sino sólo por sus calidades<sup>1291</sup>. La igualdad stirneriana pues no coincide con ninguna esencia o identidad, sino que es precisamente lo opuesto: los individuos son iguales porque todos y cada uno comparten con los demás una diferencia absoluta e inasimilable.

Si luego esta relación sea posible o incluso deseable, es algo que valdría la pena investigar, tal vez en otra tesis.

### **Conclusión crítica. Stirner y los contemporáneos.**

Stirner ha sido considerado durante mucho tiempo un pensador menor. Su figura ha permanecido en la sombra de Nietzsche y su reputación de filósofo ha sido comprometida por las despiadadas críticas de Marx y Engels. No ha facilitado las cosas la relación de amor-odio por parte de los anarquistas que, si por un lado no podían sino apreciar la valiosa defensa de la soberanía individual,

---

<sup>1291</sup> Simmel G., *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 113-124.



por el otro no podían no aborrecer el individualismo intransigente que lo entrañaba. Y sin embargo es preciso hoy en día despolvorear el *Der Einzige und sein Eigentum* y ver qué puede aportarnos. Si por ahí en 1845, nadie se tomó el libro lo bastante en serio, porque su contenido era extremo hasta el punto de rozar lo ridículo, hoy en día pasa todo lo contrario y el *Der Einzige* merece ser tomado muy en serio. Aunque sea demasiado presuntuoso atribuir a un sólo libro la renovación de una época, sin embargo podríamos por lo menos lanzar la propuesta de convertir el *Der Einzige* en el *phármakon* para los tiempos sombríos que estamos viviendo. Un *phármakon*, porque sólo aquel nihilismo puede contrarrestar el nihilismo de la sociedad tecno-mercantil, así como sólo aquel individualismo podría contrarrestar el individualismo contemporáneo, que Stirner no pestañearía en calificar de vulgar. De hecho, la queja común y corriente de que vivimos en una época individualista acierta sólo muy parcialmente el problema. La condición existencial del individuo contemporáneo, podría más bien ser descrita como una oscilación permanentemente entre el aislamiento y la inmersión acrítica en masa, entre la soledad existencial y la confusión en las reconfortantes chácaras de la época. Y si el Espectáculo se encarga “sabidamente” de callar el aislamiento (peor que la represión, recuerda Malatesta), el “se” genérico envuelve el individuo en el anonimato y lo condena a la pasividad. Además, si por un lado el *individuo sólo* es paradigmático del nuevo modelo bio-securitario, donde la desconfianza y el temor a los demás se han convertido en moneda corriente, por el otro el *individuo masa* se encarrilla en la lógica del consumo, donde la única disconformidad permitida es adentro de los límites del mercado. Cambiando el orden de los factores, el resultado no cambia. De hecho, sin que supusiera problema alguno, se podría ver el *individuo masa* como funcional a la lógica bio-securitaria y el *individuo sólo* como prototipo del consumidor. La distinción entre el uno y el otro es paradójica sólo a una mirada muy superficial, ya que los dos son sólo las facetas de un único modelo, que podríamos llamar con Ranciere “la unidad básica del mundo de una multiplicidad auto-pacificada” 1292. El individuo contemporáneo, finalmente “libre” de vínculos comunitarios, puede elegir a su antojo cualquier fe o estilo de vida, decidiendo quien ser en el gran mercado de las identidades, por decirlo con Levi-Strauss. La valorización de las diferencias y la proliferación de los particularismos, brindan al individuo una “formidable” posibilidad de elección, pero niegan a la vez su capacidad de retracción, su ejercicio de la negatividad y entonces de la resistencia. Una mirada, aunque superficial, a la situación política, deja claro lo que estamos diciendo.

Allá donde, hace poco más de treinta años, había conflictos violentos y enfrentamientos ideológicos, ahora quedan técnicas de gobierno y “buena” gestión política. El antagonismo ha sido sustituido por un lado por la *técnica* como dispositivo neutral y racional de intervención política, y por el otro por

---

1292 Ranciere J., *Aux Bords du politique*, La Fabrique, Paris, 1998.

un pluralismo tolerante e incluyente. La muerte de los grandes relatos de emancipación (el marxismo *in primis*), así como del autoritarismo político de vieja cuña, ha llevado a una valorización de las diferencias y de las particularidades, de lo que Balibar ha llamado el “estado generalizado de minorías”: se ven por doquier minorías étnicas, religiosas, sexuales, etc. No sorprende pues, que las *identity politics* se hayan convertido en la única modalidad de resistencia política<sup>1293</sup>. Pero se trata, podríamos decir, de una resistencia poco resistente, en cuanto las demandas de reconocimiento y de protección de los derechos de las minorías son perfectamente compatibles con el orden neoliberal, que las puede fácilmente incorporar en su álveo. Más aún, estas reivindicaciones, ha notado entre otros Wendy Brown, acaban voluntaria o involuntariamente vinculándose todavía más al Estado, del cual depende su reconocimiento<sup>1294</sup>. De ahí que la cuestión de la comunidad como cuestión política *par excellence*, pierde su potencial desestabilizador en la medida en que se convierte en algo como una petición tribal de reconocimiento identitario.

En este momento, tal vez el más adecuado, entra en escena Stirner. Aunque algunos de los temas stirnerianos ya hayan perdido algo de relevancia, como por ejemplo la crítica al Estado o la confianza ciega en la humanidad, sin embargo la “metodología” stirneriana sigue siendo válida. Su modelo *polemológico* re-introduce el conflicto allá donde este había sido borrado tanto por las técnicas de gobierno, como por la valorización infinitesimal de las identidades. Así por ejemplo, Stirner nos animaría a desconfiar de las ideologías humanitarias o de la retórica de los derechos humanos que, en nombre de una ética universalista, llevan a un eclipse de la política como campo de fuerzas antagónicas. Pero también nos anima a desconfiar de las *identity politics*, que obligan al individuo a prestar juramento a una enésima *esencia*. La acción política ya no se puede basar sobre la lucha para el reconocimiento de las identidades, que son ellas mismas son fruto del sistema de poder al cual se oponen. Asimismo, una resistencia que se basara en nociones de moral, razón, Hombre, etc. estaría destinada al fracaso. En cambio Stirner despeja el espacio de la política dejándolo vacío: la acción política que ya no se puede fundar sobre certidumbres inquebrantables, como la moral o la razón, sino que siempre está expuesta a la indeterminación.

Pero tal vez la actualidad de Stirner está en otro sitio. Él nos enseña que nuestra realidad no es nada

---

<sup>1293</sup> En varios momentos de este escrito hemos mencionado las *identity politics*, en un sentido bastante polémico. Estas se afirmaron a caballo entre los años '60 y '70 cuando, a la muerte de los grandes relatos de emancipación política (sobre todo el marxismo), siguió una pluralidad de luchas, parciales, determinadas por contingencias histórico/geográficas. Así, a la idea de clase y de proletariado como sujeto histórico universal, sucedieron una miríada de sujetos “parciales”, esto es, que ya no ya no hablaban en nombre de unos valores universales: mujeres, LGBT, indígenas, afro-americanos, ecologistas, etc. etc.

<sup>1294</sup> Según Brown la hostilidad hacia el postmoderno por parte del discurso feminista dominante en los EEUU y, sobre todo, hacia el rechazo al fundacionalismo, es una forma de resentimiento en sentido nietzscheano (Brown W., *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 45).

secularizada como se cree y que nuestros tiempos “post-ideológicos” son todo menos que des-ideologizados. Hoy en día, sugeriría Stirner, creemos más que nunca y es sobre la base de estas creencias que se funda el sistema de dominación. El apego subjetivo a las creencias, a los “espectros ilustres”, sigue estando a la base de nuestra servidumbre voluntaria. Aunque el objeto de apego haya cambiado, ya que puede que ya no sea el Estado o el Hombre, sino el mercado, el hedonismo individual, etc. sin embargo se ha quedado intacta la dependencia del sujeto. Desde una perspectiva stirneriana, la vuelta de los fundamentalismos, sobre todo religiosos, no es un fenómeno para nada distinto del desencantamiento postmoderno sino sólo su otra cara, la metamorfosis de la creencia hacia otros objetos. Contra ellos, se eleva el *Einzigste*, esta individualidad crítica e inquisitiva, que no está en el mundo como un elemento más, sino que ejerce su fuerza negadora y rompedora contra ello. Tal vez, en lugar de callarlo (sea con fármacos, remedios new-age, libros de autoayuda), sea preciso apoderarse del malestar existencial (el stirneriano “descontento del hombre consigo mismo”) y sacarle un potencial transformador. Stirner nos invita a interrogarnos acerca de los límites de nuestra subjetividad, cuestionando las identidades y las esencias y, de ahí, abre el camino para una ética y una política aún por experimentar. Hace falta pues volver sobre la *Eigenheit* stirneriana, como exploración de la identidad que permite liberarnos del deseo de poder y, más en general, del apego psicológico a nuestro sometimiento. De ahí, la capacidad de auto-determinarnos y de construirnos como individualidades libres. De ahí, la resistencia como fuerza para sustraerse del existente, negando su poder “metafísico” sobre nosotros. De ahí, la insurrección.

## Bibliografia.

- AA.VV., "Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta", *Actas del Congreso promovido por la libera associazione di studi anarchici*, Il Picchio, Bologna, 1992.
- AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, (Pietro Ciaravolo eds.), Editoriale B.M. Italiana, Roma, 1984.
- AA.VV., "Max Stirner e l'individualismo moderno", *Actas del Congreso Max Stirner e l'individualismo moderno*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 10-12 Dicembre 1994, Enrico Ferri (eds.), CUEN, Napoli 1996.
- Agamben G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998.
- Agamben G., *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996.
- Agamben G., *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Althusser L., "Retrato del filósofo materialista", en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002.
- Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- Althusser L., *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974.
- Andolfi F., *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della Sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli, Milano, 1983.
- Andolfi F., *Il non uomo non è il mostro*. Scritti su Stirner, Guida, Napoli, 2009.
- Avron H., *Max Stirner, aux Sources de l'Existentialisme*, Presses Universitaire de France, Paris, 1954.
- Bash V., *L'individualisme anarchiste*. Max Stirner, Paris 1904.
- Berlin I., *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Buber M., *Between Man and Man*, Routledge, London, 2002.
- Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.
- Calasso R., *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano, 1991.
- Calasso R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1994.
- Camus A., *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Carlson A., *Anarchism in Germany*, vol I, The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N. J. 1972.
- Carroll J., "Introduction," en Stirner M., *The Ego and Its Own*, Jonathan Cape, London, 1971.
- Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, London, 1974.
- Cesa C., "Le idee politiche di Max Stirner", en Cesa C., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, pp. 333-349.
- Clark J.P., *Max Stirner's Egoism*, Freedom Press, London, 1976.
- Colli G., *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010.

- D'Ambrosio R., "Esistenza e indicibilità in Max Stirner", *Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche*, n° 2, 2006
- De la Boetie E., *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Ediciones Terramar, Buenos Aires, 2008.
- De Ridder W., "Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment", *History of European Ideas*, N 34, 2008, (285-297).
- Del Noce A., *I caratteri generali del pensiero político contemporaneo*, Giuffré, Milano, 1972.
- Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971.
- Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.
- Díaz C., *Pro y contra Stirner*, Ed. Zero, Bilbao, 1975.
- Dostoevsky F., *Memorias del subsuelo*, Cátedra, Madrid, 2006.
- Edward G., [Max Stirner] 'Die Philosophischen Reactionäre. "Die modernen Sophisten" von Kuno Fischer' *Die Epigonen* 4, Leipzig, 1847, pp. 171-151.
- Engels F., *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid, 1986.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006.
- Escobar R., *Nel cerchio magico. Stirner. La política dalla gerarchia alla reciprocità*, Franco Angeli, Milan, 1986.
- Evola J., *Teoria dell'individuo assoluto*, Roma, Mediterranee, 1973.
- Fischer K., 'Die Philosophischen Reactionäre. Ein Apologet der Sophistik und "ein Philosophischer Reaktionär"', *Die Epigonen*, vol. 4, pp. 152-165.
- Fleischmann E., 'The Role of the Individual in Prerevolutionary Society', en Pelczynski Z.A., (eds), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 220-229.
- Foucault M., "El Sujeto y el Poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, Jul-Sep1988, pp. 3-20.
- Foucault M., *Herméutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994.
- Foucault M., *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 2010.
- Foucault M., *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 1998.
- Foucault M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Argentina, 2002.
- Ghisu S., "Stirner, la conoscenza, lo sguardo, l'individuo", *Giornale Critico di Storia delle Idee*, n°1, enero-junio 2009.
- Hegel G.F., *Filosofía del Derecho*, U.N.A.M., México, 1975.
- Heider U., *Anarchism, Left, Right and Green*, City Lights, San Francisco, 1994.
- Heinz Holz H., *Die abenteuerliche Rebellion: Burgerl. Protestbewegungen en der Philosophie: Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse*, Neue Linke, Leuchterhand, 1976.

- Helms H. G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft: Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Verlag Du Mont Schauberg, Köln 1966.
- Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962.
- Jünger E., *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990.
- Jünger E., *Eumeswil*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1980, pp. 389-404.
- Jünger E., *Tratado del rebelde*, Buenos Aires; Ed. Sur, 1963.
- Kant I., *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Kelsen H., *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2009.
- Koch A., "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism", *The Philosophy of the Social Sciences*, 23: 3, Septiembre 1993, pp. 327-351.
- Koch A., "Max Stirner. The last hegelian or the first poststructuralist?" *Anarchist studies*, n'5 1997, pp. 95-107.
- Laganà A., *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona, 1988.
- Leopold D., "A Left-hegelian Anarchism", *The European Legacy*, Vol. 8, No. 6, pp. 777-786.
- Leopold, D. "Introduction to" Stirner M., *The Ego and its own*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928.
- Löwith K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Katz Editores, Madrid, 2008.
- Löwith K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- MacKay J.H., *Max Stirner. His life and work*, Peremptory Publication, Concord, 1914.
- Marcuse H., *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona, 1994.
- Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Progreso, Madrid, 1989.
- Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Marx K., Engels F., *El Manifiesto Comunista*, FCE Turner, México, 2007.
- Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Alianza, Madrid, 1980.
- Marx K., *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006.
- Mc Lellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- Menghi C., *Soggettivizzazione del diritto: dall'esclusività unica alla totalizzazione della politica: la*

- progressione della soggettività da Stirner a Marx*, Giuffré, Milan, 1979.
- Moggach D., *The new Hegelians. Politics and philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Natoli S., *Télos, skopos, eschaton. Tre figure della storicità*, Feltrinelli, Milano, 1991
- Negri A., *Il filosofo e il lattaio. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano, 2005.
- Newman S., (eds), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, London, 2011.
- Newman S., 'Politics of the ego: Stirner's critique of liberalism', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*— CRISPP, Vol. 5 (3) Autumn 2002, pp. 1–26
- Newman S., 'War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism', *Anarchist Studies*, 9(2), 2002, pp. 147-164.
- Newman S., *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books, Lanham 2001.
- Newman S., Specters of Freedom in Stirner and Foucault: A Response to Caleb Smith's "Solitude and Freedom", en *Postmodern Culture*, Volume 13, Number 2, January 2003.
- Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, New York, 2005.
- Nietzsche F., *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Nietzsche F., *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000.
- Nietzsche F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Nybergs, S.O., "The unión of egoists", *Non Serviam*, Oslo, Norway, No 1, September 2012.
- Onfray M., *Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère*, Galilée, Paris, 2012.
- Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.
- Paterson R.W.K., *The nihilistic egoist. Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna, 1981.
- Raciti G., "Vite parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger", *Archivio di Storia della Cultura*, Anno XVIII, Liguori, Naples, 2005, pp. 245-265.
- Safransky R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- Sartre J.P., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963.
- Schmitt C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010.
- Silvestri M., "Filosofia e política nell'opera di Stirner", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV-II, Abril-Junio 1967.
- Simmel G., *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Smith A., *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Stepelevich L., "The Revival of Max Stirner", *Journal of the History of Ideas* (35) n°2, Invierno 1973.
- Stepelevich L., "The debate between Stirner and Feuerbach", *Journal of the History of Ideas* Vol. 39,

No. 3, Jul-Sep., 1978, pp. 451-463.

Stepelovich L., "Max Stirner as hegelian", *Journal of history of ideas*, vol 46 (1985), pp. 597-614.

Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor, S.A., México, 1976.

Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.

Thomas P., "Karl Marx and Max Stirner", *Political Theory* Vol. 3, No. 2 (May, 1975), pp. 159-179.

Tomba M., *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum*, en "Der Einzige", Max Stirner und Bruno Bauer, N. 1-2 (29-30), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv, Leipzig, Febrero- Mayo 2005.

Tomba M., *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli, 2002.

Toscano A., *Fanaticism. The use of an idea*, Verso, London, 2010.

Trias Folch L., "Contra el hegelianismo: Max Stirner" en AA.VV. *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

Welsh J., *Max Stirner's dialectical egoism. A new interpretation*. Lexington Books, New York, 2010.

Woodcock, G., *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*, University Toronto Press, Toronto, 2009.

Zizek S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

Zizek S., 'The spectre of ideology', en Wright E., *The Zizek Reader*, Blackwell, Oxford, 1999.



## Conclusiones.

En este escrito hemos intentado contestar a una pregunta, sencilla hasta el punto de parecer desarmante: “¿Cuáles son las consecuencias, en la experiencia personal como en la política, de la nietzscheana “muerte de Dios”?” Para responder a esta pregunta hemos recorrido un camino que nos ha llevado hasta los más oscuros meandros del nihilismo como problema político. Y también como solución. El nihilismo es pues *phármakon*, veneno que atosiga y remedio que cuida. Hemos visto, de hecho, que todos los modernos conceptos políticos, como el de soberanía, violencia, comunidad, revolución, serían ininteligibles si no se sacara el “problema del nihilismo” a colación. Sin ello, no se entendería ni la forma del poder soberano, ni las ideologías que quieren derrocarlo. Un punto crucial de nuestro análisis ha sido que la muerte de Dios y el siguiente “todo está permitido” que pronuncia Iván Karamázov, no son por si solos suficientes para liberar al hombre de aquellos constructos de la razón como la unidad y el finalismo. Más bien lo contrario: el fin de la metafísica ha ido aparejado a una lógica aún más sutil y diabólica: lo de la razón utilitaria. E hombre, para decirlo en las palabras de Albert Camus, no queda libre de “la dominación del Juez”, esto es de aquel que juzga y condena lo que existe en nombre de lo que debería ser. El nihilismo pues se convierte en un problema exquisitamente político en cuanto se basa en una lógica calculadora que somete el mundo y los seres humanos a transformación, o *producción*, constante. Se ha procurado demostrar que esta sórdida razón calculadora domina a lo largo de toda la modernidad política y acomuna los teóricos de la soberanía a los pensadores revolucionarios. Ella es evidente en las formulaciones de los modernos teóricos de la soberanía, que despachan toda fundación metafísica del poder (como la aristotélica) a favor de una *ratio* política específica, llámese esta paz social, voluntad general, etc. En todo caso, la dimensión magmática, acéfala, ingobernable, *bélica*, que compone el tejido social queda sometida a la razón calculadora de la política institucional y a su autístico ejercicio de auto-perpetuación. De ahí que la violencia, como vieron lucidamente los anarquistas, se convierte en *el* instrumento necesario para este fin. Pero si es verdad que algunas filosofías, como el liberalismo y su proverbial gusto por el cálculo prudencial de los intereses, se presten más a esta lógica, de ella no escapan siquiera las ideologías políticas revolucionarias. Es más: estas, como hemos visto, declaran guerra al Estado, a la moral, al arte, etc.,

en nombre de la realización de un *telos* superior. Su vicio intelectual es pues una extraña mezcla de utilidad y fanatismo moral, que concibe la acción política en términos de realización de un determinado orden ontológico (natural y bueno) contra otro (artificial y malo). El bakuniniano “deseo de destruir” es la expresión de esta lógica nihilista que sacrifica el mundo a la realización de otro mundo mejor. etc. El maniqueísmo y el resentimiento entrañan pues el discurso político radical, ante todo el anarquista, que postula la emancipación en términos de lucha entre un poder malvado y una humanidad cooperativa. Parece que el pequeño sentido del útil y la prudencia calculadora que Nietzsche detectaba como los rasgos enfermizos del hombre contemporáneo, mancha la acción política misma, que reduce el mundo y sus habitantes a “recursos gastables” en vista de la realización de una meta superior. Poco importa se trate del *status civilis* o de la revolución, el pensamiento y la acción política occidental ha eliminado el último obstáculo de la “verdad carnal” de la existencia, por decirlo con Arendt, en beneficio de la acumulación potencialmente infinita de poder. La mismísima experiencia diaria y corriente del individuo es empobrecida y menguada a la realización de una finalidad. El individuo se ve llamado a realizar una vocación, a cumplir con una identidad fundamental, una esencia. Asimismo hemos reconducido esta lógica a la historia misma de la ontología. Una vez que la realidad haya sido reducida a pura presencia, esto es, a dato u objeto manipulable, ella se presta a infinita transformación por parte de un sujeto (el Hombre) que se pone por encima de ella. Con Heidegger hemos visto que este antropomorfismo o “metafísica del sujeto”, donde un sujeto se adueña del mundo circunstante que manipula y transforma a su antojo, no es otra cosa sino la expresión de la voluntad de poder en que culmina toda la metafísica occidental. El “todo está permitido”, en conclusión, se ha transformado, en la experiencia política moderna y contemporánea, en el “todo es posible”. Por esto el nihilismo no nos libera de la “dictadura del sentido”, como algún profeta post-moderno podría argumentar, si, junto con la muerte de Dios, no muere también la lógica de la razón utilitaria que gobierna la acción y el pensamiento político. Relacionado con este, hay otro problema que sigue acechando la acción política y es que la metafísica, este fantasma que se creía haber desterrado de una vez por todas, retorna bajo un aspecto fantasmal. Igual que el padre de Hamlet, ella retorna metamorfoseada y ocupa todos los rincones de la existencia diaria y secular. Pero, distintamente de la “vieja” metafísica, los nuevos *demonios* ya no brindan al individuo amparo y sentido, sino que reflejan la soledad y el vacío de una existencia privada de la experiencia del sentido y volcada a imperativos técnico-instrumentales.

A lo largo del escrito se ha procurado, a través del análisis de varios autores, defender la necesidad de que el trueno dejado vacío por Dios no vuelva a ser ocupado, ni por esencias transcendentales, ni por la lógica productiva. El reto es llegar al fondo del nihilismo y hacer que el terreno del Sentido se quede infundado, magmático, acéfalo. El vacío, se ha argumentado, es el lugar de la política (o mejor: de *lo político*), esto es una ausencia ontológica que posibilita el terreno para la acción

política. Ello debe ser “protegido” del peligro de ser re-ocupado por un *arché* y un *télos*. La negatividad es pues la verdadera “esencia” de lo político, el elemento que garantiza que este espacio nunca se cierre alrededor de un sentido o esencia y, junto con ello, que sea menoscabado a una función técnica. Se ha apostado pues por una *ontología política anárquica*, entendida como debilitación de los principios últimos y fundantes. Mientras el pensamiento metafísico se basa en un *arché* que hace de guía a la acción, y el “nihilismo radical” somete igualmente la práctica a la esclavitud del *telos*, en cambio, la *an-arquía* des-fundamenta y remueve la autoridad absoluta del *arché*. Sólo liberando la experiencia de la tiranía de los principios y de las finalidades supremas, se abre el espacio para la acción indeterminada y libre, esto es, finalmente liberada de la dictadura del *telos*, del reino de los fines y de la racionalidad estratégica. Hemos hallado esta posibilidad en la obra de Max Stirner ya que este autor brinda un arma formidable para repensar la política. Stirner rechaza todas las esencias y las categorías morales y racionales en tanto ilusiones ideológicas: trátase del Estado, de la Sociedad o del Hombre, estos “espectros” representan formas secularizadas del cristianismo. Stirner detecta a la base de la realidad, y entonces de toda identidad, un vacío fundamental, una ausencia de ser. La antropología radicalmente negativa que propone este autor brinda la posibilidad para una resistencia no esencialista al poder. El *Einzig*e es pues el “sitio negativo”, el rechazo de toda identidad positiva o vocación, es la negativa a dejarse definir por alguna propiedad o esencia. Pero esta negatividad radical, como hemos visto, no desemboca en pasividad, sino que entraña una política de emancipación que consiste en una apuesta por la autonomía. Stirner reformula conceptos, muy a menudo dados por sentados en la teoría política radical, de propiedad e insurrección. Así, emancipa la primera de su sentido adquisitivo para convertirla en su exacto opuesto: capacidad de aniquilación y destrucción ontológica, que libera el individuo de la lógica del útil y de la eficacia. A la vez, su noción de insurrección no procura, como en cambio la revolución, perseguir el fantasma de la libertad, sino que fortalece la autonomía del individuo, su “sentido oceánico de la individualidad”. Toda liberación, entiende Stirner, es ante todo una auto-liberación de los “espectros” que siguen acechándonos. El punto de partida para futuros análisis tiene pues que ser el “sujeto anárquico”, que ejerce la capacidad de “des-objetivarse”, de retraerse o mejor sustraerse al existente. Se trata de una tarea que hoy en día es urgente como nunca ya que, como ha notado Schürmann, “no existe formula más segura para asegurar el isomorfismo social que apelar a la particularidad de cada uno”. Al reclamar la personalidad única de cada cual, sus sentimientos, sus gustos, su estilo de vida y sus creencias, cada uno hace exactamente lo que hacen todos los demás y, por ello “promueve la uniformidad en el mismísimo acto de negarla”<sup>1295</sup>. El *Einzig*e stirneriano, podíamos decir, conjura este peligro por su capacidad de mantenerse abierto

---

<sup>1295</sup> Schürmann R., *From Principles..op.cit.*, p. 305.

a la nada. Él es un lugar de “exceso” o trasgresión que sobrepasa el discurso ideológico del humanismo. Resistiéndose a un poder que es cada vez más positivo y propositivo, que anima el individuo a ser único, particular, el *Einzig*e afirma su unicidad en el acto de la retracción del existente y a su “optimismo criminal” para decirlo en las palabras de Albert Caraco. En una época en que es vital ser alguien, el Único prefiere, impopularmente, seguir siendo un Don Nadie. Sólo así, como el astuto Ulises que ciega al ciclope Polifemo, podrá decir su nombre innombrable.

